ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ وجدیدہ سے متعلق دلچسپ قابل دید مضامین
اور عقلی طریقہ سے تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین

یعنی

کتاب العقل

مولفہ

عالیجناب مولانا حافظ حاجی عارف باللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب حیدرآبادی دکنی

باہتمام احقر العباد حکیم محمود صمدانی بلغہ الامال والامانی

مطبع شمس الاسلام حیدرآباد دکن میں طبع ہوی

فہرست مضامین کتاب العقل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

بعد حمد وصلوۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت مین گزارش ہے کہ اگرچہ زمانۂ سابقہ مین بھی ہر شخص جملہ احکامِ شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہوگا اسلیئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ مین خواص وعوام مین فرق رہا کیا ہے مگر نفسِ ایمان اور اعتقادی مسائل مین باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اوس تفصیل کو اس اجمال مین داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدائے تعالی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی اونکا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہدیتا کہ اسمین یہ اعتقاد چاہیئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تقصیرِ عمل کے اعتقادات مین بھی بہت کچھ فساد

آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے۔ اصل منشا اس خرابی کا یہ ہے کہ اکثر طبیعتون مین خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن مین سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہین جسکا مطلب یہ ہے کہ جو بات اونکی سمجھ مین نہ آئے وہ خلاف واقع ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن و حدیث مین خلافِ عادت دیکھتے ہین اوسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ تاویل کر لیتے ہین اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے ہین کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات مین عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہین کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ معمولی عقل نہین ہے جس نے دائرۂ محسوسات سے پاؤن باہر نہ رکھا۔ اور یہ خیال کسیکو نہین آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہوا اور وہ ضرورت صرف اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ مین نہ آئے اوسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنا لین تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہو گی جسکی تاویل نہو سکے جب سب تاویل پذیر ہون تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ مین ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور جس دین مین اوس کے خلاف ہو تو اوسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنا لے اوس مجموعہ پر یہ بات صادق آسکے گی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اوسوقت یہ کہنا ممکن ہو گا کہ جمیع ادیان مین باہم کوئی تخالف ہی نہین سب ایک ہین اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی معیّن دین متبوع نہ ہے بلکہ دین تابعِ اشخاص ہو جائے

حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا اوسپر راضی نہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دیجاے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اوسکی حقیقت اور اسباب ولوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جسقدر عقل مین حدت وچالاکی ہوگی اوسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلونمین تفاوت ہوا کرتا ہے اس صورت مین بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رائی کا دین پر ایسا برا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگرچہ کہ کہنے سنے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہین مگر چونکہ خیرخواہی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہدیجائے چاہے کوئی مانے یا نہ مانے۔ جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے تو قرآن وحدیث جو راہ بتلائین اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اوس کے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اوسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اون امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہون تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اوسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائے گی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث مین معمولی عقلون کے خلاف امور بھی ہین اور اون سب کو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہین جنکی تعریف مین حق تعالیٰ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہے

اور چونکہ خلافِ عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی
ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے
اور فی الحقیقت پوری تصدیق اونکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالی اہل ایمان کو
بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا
اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْکِتَابِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْکِتَابِ الَّذِیْ اَنْزَلَ
مِنْ قَبْلُ یعنے اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو
کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں چنانچہ ارشاد ہے اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔
حاصل یہ کہ خلافِ عقل امور کی تصدیق شاق ہونیکی وجہ سے حق تعالی نے اپنے فضل وکرم
سے انبیا علیہم السلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کہ جو سراسر
مخالف ہیں دیکھکر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالی
ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا۔
کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سربسجود ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا
جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر
چلے جانا۔ ایک مشتِ خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا وغیرہ وغیرہ
امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنی اشاروں سے واقع
ہوکے بتلا دئے گئے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا
کہ اونکو خلافِ واقع سمجھے کیونکہ جب ہزارہا امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا
ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ انہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرتِ الہی سے
کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل بدعات و حق پسند تھے انہون نے اپنی عقلون کو
خدا و رسول کے کلام سے آگے مقدم کر رکھا تھا اور عقلی تعلیقون پر عصبیت و عناد
غالب تھی بعض فلسفی نیچریت کے معتقد ہو کے خدا اور معجزات کو محض قانون
صرف اس بنا پر سمجھتے کہ قدرت مین خلافِ عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے
حالانکہ سحر کو معجزہ کہنا صحیح ہے جو عجیب چیزین ہوا کرتے ہین اور کہین اتفاقا
کہان کہ تماشا ہین وہ قدرت بنا رکھا آپ کے معجزات کے مقابلہ مین تو ساحر خود
عاجز ہو کر سمجھتے کہ یہ امور قدرت بشریہ سے خارج ہین۔

المختصر جو لوگ انصاف پسند و طالب راہِ صواب تھے اونھون نے
خوب تحقیقین کین اور قرآن و آثار پر بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدقِ
دل ایمان لایا بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربیات
مین ہوا کرتا ہے۔ اور جو ہمارے زمانے مین سمجھا جاتا تھا مثلاً
خلافِ عقل باتون کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت ہے اور ایک شخص خاص کے
مطیع و فرمانبردار مثلِ غلامون بن جانا خلافِ حمیت و حریت ہے سب کو
گوارا کیا اوسکے بعد کیسے ہی مخالفِ عقل باتین پیش ہوین فوراً مان لیا
معراج کا واقعہ دیکھ لیجئے کہ کسقدر حیرت انگیز تھا۔ ہزارون سال کی مسافت
اور بڑے بڑے مہمات طے کرکے چند دقیقون مین واپس تشریف فرما ہونا
معمولی عقلون کے ادراک سے کسقدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی
تامل نہ کیا اور بلا دریافتِ کیفیت فوراً قبول کر لیا پھر اونکی اولاد اونکے
جانشین ہوئی اور اوسی طریقۂ آبائی کو اونھون نے بھی اختیار کیا ہر چند

اونھون نے کوئی معجزات نہین دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے اسلاف
و آبا و اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر اونکو پورا بھروسا تھا اون کے
دیکھے ہوے واقعات گرائی العین پیش نظر تھے جس سے اونکی عقلین بھی مہذب
ہوین اور ایسا ہی دستور بھی ہے کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو
اوس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوے معاملہ کو اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے
خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے زیادہ عقلمند صحابہ
نے کی ہو اور وہ بتواتر پایۂ ثبوت کو پہنچا ہوا وسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیون کا خبر دینا کوئی ایسی بات
نہین کہ کسی قسم کی عقل کو اوسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو پچاس آدمی جب
کسی چیز کی خبر دیتے ہین تو اوسکا انکار نہین ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ
آدمی مختلف ملکون کے اپنے ایمان کی خبر دین اور ایمان کے وہی معنی ہین
جو اوپر مذکور ہوے۔ الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے نسلاً
بعد نسلٍ طریقۂ آبائی پر قایم رہے اور اونپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا مین
تھوڑے لوگ ایسے بھی پیدا ہوے کہ اپنے آبا و اجداد پر اونھون نے پورا
بھروسا نکیا اور ہر ہر بات مین از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ
ایمان جو بڑے بڑے معرکون سے ہاتھ آئی تھی باتون باتون مین جانے لگی
اور پھر اوس دشمنِ ایمان یعنے عقلِ ناتراشیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ
کہان جس سے اوسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض رحمۃ للعالمین
صلی اللہ علیہ وسلم کہان جس سے دلِ انصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ

ایمان کو ایسی بیکسی کی حالت مین عقل کے روزانہ حملون سے سر چھپانا مشکل ہوا
ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست مین کیا تصرف کر سکے
اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف مین فتور واقع ہوگیا اور وہ استقلال
جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دل کو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات
مین محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و رسول کے حکم کو نافذ کرے
یعنے دل کو اونہین امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنے کی
اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اوس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم
تھا بوسیدہ ہوگیا اور منتظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنے جو کسی کے سمجھ مین
آگیا اوسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ مین نہ آیا اوسکو بے ضرورت سمجھکر
رشتۂ تعلق ایمانی سے خارج کردیا یعنے اوسکے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا
اور یہ کہدیا کہ مراد اوس سے وہ نہین جو ظاہراً سمجھ مین آتی ہے پھر جو جی چاہا
تاویل کرکے کچھ نہ کچھ معنی بنالئے اور اسکی کچھ پروا نکی کہ حق تعالیٰ نے
اس باب مین کسقدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ
الْکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاۗءُ مَنْ یَّفْعَلُ ذٰلِکَ مِنْکُمْ اِلَّا خِزْیٌ
فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَیَوْمَ الْقِیٰمَۃِ یُرَدُّوْنَ اِلٰۗی اَشَدِّ الْعَذَابِ ؕ وَ
مَا اللّٰہُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ یعنے کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو
اور تھوڑی پر نہین لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا مین تم رسوا ہوگے اور
قیامت مین سخت عذاب مین ڈالے جاؤگے اور جو تم کرتے ہو اوس سے
اللہ تعالیٰ غافل نہین ہے۔ یہ نتیجہ اوسکا ہے کہ اپنے بزرگوارون پر الزام

کم عقلی اور بے انصافی کا لگایا گیا ورنہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود
کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت مین کہ ایک جانب کا
بینہ ثوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف
اسی غرض سے تھا کہ دونون سے اور معقولی نقلرون سے کہ تعالیٰ کو جسمین ایک
عالم مبتلا تھا دور کرکے ایمان کی سلطنت قائم فرمادین چنانچہ تبا ئید جیوش
معجزات عقل کو ہزیمت دیکر ایمان کی سلطنت دل مین قائم فرمائی یا یون
کہیئے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعیٰ علیہ اور بینہ معجزات پھر بعد اس کے
کہ شہادت گواہان اور اعتراف مدعیٰ علیہ کے مقدمہ فیصل ہوگیا اور شہود
مفقود ہوگئے ایک زمانہ دراز کے بعد مدعیٰ علیہ پھر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو
عقلاً کیونکر اوسکی سماعت ہوسکے مگر کسی نے اسپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق
آگئی تنہا پیش قاضی روی راضی آئی آخر عقل ہی کی چل گئی۔ اب اہل ایمان
بیچارے حیران ہین نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا۔ کسی نے
ایسے موقع مین مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھکر زاویۂ عزلت کو اختیار کیا اس
خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جان دربغل موجود ہین ایسا نہو کہ
خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ بدلے۔ کسی نے جرأت کرکے طریقۂ لم ولا نسلم
کو عمل مین لایا اکثر لوگ ایمان کی طرفداری تو کر رہے ہین مگر اوسی کے
دشمن جانی یعنے عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہین اور یہ نہین جانتے
کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن ہو
کہین دشمنون کے جوق جوق بصورت دوست جنگ زرگری مین مشغول ہین

تاکہ سادہ لوح اونکو اپنے سمجھکر دام مین آجائین - غرض جدہر دیکھئے ایمان نشانہ
بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے دسہر عقلی تیر اندازیان ہو رہی ہین اور ہر طرف ایک
تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الامان - بڑی وجہ عقل کے سر اٹھانیکی یہی ہے کہ زمانہ
معجزات جس سے اوسکی سرکوبی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ انا ولا غیری
کے مقام مین ہے گو یہ سب اوسکے دعاوی ہین اب بھی اگر وہ علما جو ایمان
کے طرفدار ہین توجہ کرین تو اوسکی قلعی کہل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کہان تک
چل سکتی ہے - پہر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہین سکتی
تو وہ دعوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہین خود بخود لغو ہو جائیگا
اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائیگی کہ خدا اور رسول کے قول کے
مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے -

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ
محسوسات ہی مین محدود ہے - گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہون
اسلئے کہ جبتک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہو اوسکا ادراک عقل ہرگز نہین کر سکتی
اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالی بخوبی ہو جائیگا -

مادر زاد نابینا کا سوال - تم لوگ مجھے نابینا جو کہتے ہو تو کیا یہ جہل
علم ٹھہرایا ہے یا اوسکے کچھ اور معنی ہین -

بینا کا جواب - تم مین بصارت نہین جس سے کوئی شے دیکھ سکو
اسلئے نابینا کہتے ہین اور ہم لوگ بینا ہین اسلئے کہ بہت سی چیزین دیکھتے ہین
جنمین سے ایک آفتاب ہے جسکا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے -

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے۔

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہین اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اوسی کو دیکھنا کہتے ہین امتیاز تام اوس جسم خاص کا دوسری اجسام سے دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اوسکے اوصاف بیان کئے جائین تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کروگے تو وہ چیزین رہجائینگے جو رویت سے متعلق ہین اور آنکھ کا مفہوم کلی اوس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین ہونیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن مین بنے گی جمیع ماعدا سے ممتاز نہوگی کیونکہ بہت سے مخصصات جو رویت سے متعلق ہین وہ اوس مفہوم کلی مین موجود نہونگے۔

نابینا۔ یہ تو دور ہوگیا مین رویت کا ادراک چاہتا ہون اور وہ رویت ہی پر موقوف رکہا جاتا ہے۔

بینا۔ اسمین ہمارا قصور نہین تم مین ایک ایسا نقص ہے کہ اوس ادراک کی صلاحیت ہی نہین۔

نابینا۔ اس سے صرف میرا الزام ادر تو ہین مقصود ہے اسکا فیصلہ فلان فلان صاحب کرینگے۔ جو اعلی درجہ کے عقلمند ہین۔ غرض وہ بیس عقلا جمع کئے گئے مگر سب اوسی قسم کے نابینا انہون نے پوچہا تم لوگ جو آسمانون کی خبرین دیتے ہو کہ اوسپر آفتاب اور مہتاب اور ستارے ہین اور اونکے اقسام کے حالات

بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہین یا اپنے طرف سے یہ خبرین دیتے ہو۔

بیٹا ۔ نہین صاحب یہ سب ہمین محسوس ہین نقل کو اوسمین کیا دخل۔

ثابیٹا۔ جب تو تم کافر ہوگئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہین ہوتے نہ وہان ہاتھ پہنچ سکے نہ زبان نہ اوسکی بو آتی ہے نہ آواز بھی تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالی کا ہے کما قال اللہ تعالی لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ اور حق تعالی کی خصوصیات مین جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانون کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے۔ کما قال تعالی انی اعلم غیب السموات یعنے غائب آسمانون کو مین جانتا ہون۔

بیٹا۔ غیب السماوات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے اوسکا ترجمہ یون کیا ہے (مجھکو معلوم ہین پردے آسمانون کے۔)

ثابیٹا۔ جناب دین کے معاملہ مین کسی کی تقلید نہین شاہ عبدالقادر صاحب ہون یا اون کے والد جنہون نے اسکا ترجمہ پنہان آسمان لکھا ہے۔ جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکر مانی جائیگی دراصل ان صاحبون کو وہوکا ہوا کہ غیب السماوات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جرد قطیفہ مین پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبہ ہوا۔

بیٹا ۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالی یہ کیون فرماتا الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر

هَل تَرٰی مِن فُطُورٍ ترجمہ جس نے سات آسمان پیدا کئے تہ بر تہ کیا دیکھتے ہو تم رحمن کے بنائے مین فرق پہر دہر اگر نگاہ کر دیکہین کیا دیکھتے ہو دراڑ۔

نابینا۔ نظر بصر اور رویۃ کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انکشاف تام ہوتا ہے چنانچہ حق تعالی فرماتا ہے فَسِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ترجمہ زمین مین پہر کر دیکہو کہ کیا انجام ہوا جہٹلانیوالونکا ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہین ہو سکتا۔ مطلب آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کروگے اور ہر ہر مقام کے فساد کرنیوالونکی خبرین سنوگے تو تمہین یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام برا ہے۔ اور حق تعالے فرماتا ہے اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيلِ ترجمہ کیا آپنے نہ دیکہا کہ کیا کیا تیرے رب نے ہاتھی والونسے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زمانہ مین پیدا بھی نہتے تو حاسہ سے اوسکا علم کیونکر ہو سکتا تہا۔ اور حق تعالی فرماتا ہے وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ترجمہ آپ دیکھتے ہو انکو وہ دیکھتے ہین آپ کی طرف حالانکہ نہین دیکھتے وہ۔ یعنے آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپکی طرف دل سے متوجہ ہین مگر فی الحقیقت انکو کچھ توجہ نہین ورنہ اگر دیکہنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات ونفی ایک ہی حالت مین کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصائر کا لفظ جہان قرآن شریف مین وارد ہے اوس سے دلیلین مراد ہین پہر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اوسکا سمجہنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویۃ نظر اور بصر کیفیت

قلبیہ کا نام ہے اس صورت میں آیۂ شریفہ فَارْجِعِ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا
ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کیجیے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا

بینا: خیر نظر بصر اور رویت کے معنی تو آپ نے تاویلیں کرکے اپنے
مقصود کے موافق بنا لیا [illegible] کی تخلیق
سے کیا غرض جس کی نسبت [illegible] فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ

بینا: نور سے مراد [illegible] مسلمان کے دل میں
ایمان کی حالت [illegible] چنانچہ ارشاد ہے اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ
اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ [illegible] والا ہے
[illegible] اجالوں میں۔ اگر نور کسی حا
[illegible] کا فر میں
[illegible] کے قلب کی حالت ہے
اور اکثر قرآن شریف کو بھی حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قال وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکُمْ
نُوْرًا مُّبِیْنًا ترجمہ اتارا ہم نے تم پر روشنی واضح۔ اور اگر سوا اسکے
نور کوئی چیز ہے تو اسکی حقیقت کیا ہے۔

بینا: حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغار ہیں جو جسم مضئی سے جدا ہو کر
جسم مستضئی پر گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے
کہ اترنے والی چیز متحرک ہے اور نیز مضئی کی حرکت کے ساتھ روشنی کی بھی
حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہے
اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے۔

الحاصل کسی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو
وہ جسم ہے۔

نابینا۔ لوگ کہتے ہین کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اوس وقت
آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اوس
روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہین کہ
روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل مین
ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب مضی اور مستضی مین مقابلہ و محاذات
وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اوس وضع کے زائل
ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے
کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہان حرکت نہین
بلکہ ایک جا سے زوال اور دوسری جاے مین حدوث ہو رہا ہے۔

اسیطرح انعکاس کی صورت مین جب شروط حدوث پائے جاتے ہین
یعنے جسم متوسط اور دوسرے جسم مین محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اوسوجہ
سے کہ وہ متوسط اب مضی ہو گیا ہے اوسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے
نہ یہ کہ اصل مضی کی روشنی متوسط پر جا کر وہان سے حرکت کرتی اور دوسرے
جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضی کی محاذات
بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہین
اس لئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اوسکا سایہ بھی
حرکت کر رہا ہے پھر اوس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہئے

حالانکہ اسکا کوئی قائل نہین - اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک
جائے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جا سے حادث ہوتا ہے تو نور مین بھی
وہی جواب ہوگا - غرض نور کی حرکت ثابت نہین ہوسکتی جس سے اوسکی
جسمیت کا ثبوت ہو - پھر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو چاہئے کہ وہ محسوس
ہون حالانکہ دیکھنے والے کبھی اونکو محسوس نہین کہتے - اور اگر محسوس ہون
تو چاہیئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اوسکے ماتحت کی اشیاء زیادہ پوشیدہ ہون
اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزاء پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت
اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیگی جو مرئی اور بصارت مین حائل ہو -
اور جس قدر نور کم ہوگا جسامت اون اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر
نمایان ہوگی کیونکہ اس صورت مین حائل رقیق ہے -

بیٹا - یہ شان رنگین وکثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈہانپ لین شفاف
مین یہ بات نہین ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ
سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بناتے ہین تاکہ ضعیف البصر کو باریک
اشیاء بخوبی ظاہر ہون -

نابینا - اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہین کہ جو چیز آنکھون کے سامنے آتی ہے
اوسکی صورت شعاعون کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدیہ
وغیرہ پر پہنچتی ہے - مردمک اوس مقام کا نام ہے جہان مردم چشم سے
روشنی اسی مقام سے آنکھ مین جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر
چند منٹ تاریکی مین بیٹھین تو مردمک پھیل جائیگی اور عنبیہ یعنے مقام سیاہی

چشم سمٹ جاے گا اسیوجہ سے اگر یکایک روشنی اوسوقت سامنے آجاے
تو اذیت ہوتی ہے اسلیے کہ مردمک کشادہ ہونے کی وجہ سے نور اسقدر اندر
جاتا ہے کہ آدمی اوسکا متحمل نہین ہو سکتا۔

غرض۔ صورت مرئی مردمک کی راہ سے رطوبتہ پر پہنچکر منعکس
ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شعاعین منعکس ہوتی ہین پہر پردۂ شبکیہ پر
وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے یہ پردہ گویا مرئیات کی تصویر کے واسطے بجاے
وصلی بنایا گیا ہے۔ جب ضعف و پیری وغیرہ سے آنکہون کی روشنی کم
ہوجاتی ہے تو اوس تصویر پر کسی قدر تاریکی آجاتی ہے اوس تاریکی کو
دفع کرنے کیلیے عینک* درکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطۂ عدل پر
جمع کرکے وہان پہنچایا جاتا ہے اسطور سے کہ اگر آنکہین چپٹی ہون جسکی علامت
یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو محدب آئینون کی
عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اسقدر رکہا جاتا ہے کہ جو روشنی
خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہوکر شبکیہ پر بآسانی پہنچے
اسی وجہ سے سب عینکین ایک درجہ کی نہین ہوتین اور اگر آنکہین محدب
ہون جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک
مقعر بنائی جاتی۔ غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف مخالف انحداب اور

---

* **فائدہ** ۔ ستہ شمسیہ مین جو ترجمہ دیوری ریٹ جالس ڈاکٹر کی کتاب کا ہی لکہا ہے کہ
عینک دوربین اور کلابین سے پیشتر نکلی ہے سلوسوین ارمانوس جو ایک امیر فلورانس کا
تہا موجد عینک کا ہے انتقال اوسکا [illegible] ہجری مین ہے اوسکی قبر پر یہ کیفیت لکہی ہوئی ہے
مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الازن ڈاکٹر اوسکا موجد ہے جو پچاس ساٹھ سال اوسکے پیشتر گذرا۔

تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان ہوکر اس مناسبت کے ساتھ روشنی حرکی
کی آنکھ مین جائے کہ اوس تصویر پر پڑسکے حاصل یہ کہ نفس شفاف کا یہ خاصہ نہین
کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہئیے کہ محدب آنکھ والا بھی محدب عینک سے
دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو اوسکی حرکت
یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینون حرکتین باطل ہین حرکت ارادی نہونا ظاہر
ہے۔ رہی طبعی وہ اسوجہ سے نہین کہ حرکت طبعی ایک جہت مین ہوتی ہے اور
نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت مین حرکت کرتا ہے۔ اور یہ مشاہدہ ہے کہ جن روشندانون سے
دہوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اوسکو بند کردین تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے اجسام صغار
کا اسقدر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہین اسلئے کہ
جہان حرکت طبعی ہوگی وہین قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو۔ غرض کسیطرح
نور جسم یا اجزاے جسمیہ سے ہو نہین سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہین کہہ سکتے اسلئے
کہ وہ آفتاب سے منتقل ہوکر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے
اور سواے جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہین اسلئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولے اور صورت
اور عقول اور نفوس مین اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہین اس صورت مین
وہ (موجودات) کی کسی قسم مین نہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود
نہین اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہین البتہ ایک قسم کی کیفیت
انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت مین اپنے وجدان مین پاتا ہون۔

بینا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنے رنگون کی نسبت کیا کہوگے اونکا تو ادراک

بصارت ہی سے ہوتا ہے۔

نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہین چنانچہ حدیث شریف مین ہے۔ توخذ فی البرنی
من البرنی وفی اللون من اللون۔ یعنے صدقہ چھوہارونکا برنی سے (جو ایک قسم کی
کھجور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اوسی قسم کا لیا جاوے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کھانون کو الوان نعمت
کہا کرتے ہین۔ جناب من تلون طبع مین آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت مین بھی کوئی رنگ
ہوا کرتا ہے۔ اگر اسکی حقیقت سواے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اوس کی
تعریف کیجئے۔

بینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف مین لکھا ہے کہ شیخ نے
رنگ کی تفسیر یون کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا ہے
اور اوسکی شان یہ ہے کہ اوس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضی مین حائل
ہو تو مضی کو اوس دوسرے جسم مین فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے
لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اوسکی تعریف ممکن نہین شارح مواقف نے لکھا ہے
کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارح سے درست نہین اسلئے کہ
اوسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے
حقائق اسطور سے معلوم نہین ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتے ہین اس
صورت مین اگر جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کیجائے تو اوس سے
صرف ماعدا سے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت۔

علامہ چلپی رح نے حاشیہ شرح مواقف مین اسکا مل یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات

کا احساس ہوتا ہے تو نفس مین معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے
وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پھر مبدأ فیاض اوس معرفت کا افاضہ اوسپر فرماتا ہے
اسوجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہون اوسکا ادراک خاص سے
زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اوس خاص کی ذاتی ہو یا نہو اسلئے کہ کثرت احساس افراد
کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس پر زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔
اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ
حذف کئے جاتے ہین تو ذہن مین اجمالاً تصور بالکنہ اوس محسوس کا ہوجاتا ہے
اور اگر اوس محسوس کی تعریف کرین تو وہ سوائے رسم کے نہوگی اسلئے کہ ماہیات حقیقیہ
کی ذاتیات پر اطلاع نہین اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا
خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور
چونکہ رنگ محسوس و بدیہی ہے اوسکی تعریف ممکن نہین۔ یہان یہ امر قابل
غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف
مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن مین ماہیت اون محسوسات
کی موجود ہوگی ورنہ دعوی معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے۔ جب حقیقتاً اوسکی
ذہن مین آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے بآسانی اجمالاً معلوم ہوگئی
تو حد اوسکی تبلانے مین کونسی کسر رہگئی اسلئے کہ اجمال و تفصیل مین صرف فرق اعتباری
ہے پس معرِّف فقط لحاظ معرَّف کا مفید ہوگا جو مستلزم بداہتہ ہے۔ پس لفظون مین بھی
حد اونہین الفاظ کا نام ہوگا جو اوس حاصل فی الذہن کے اجزائے لحاظیہ پر
دال ہون۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کرین تو اوسمین محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات

کی حد بطریق اولی نہ ہونا چاہیے حالانکہ معقولات کی حد ہونے مین کسی کو کلام نہین
اور اگر نفس محسوسیت مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس نہ ہی اسلئے
کہ حاسہ جبھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہون پھر جب اوس سے ترقی
ہوگئی اور وہ چیز خیال مین گئی پھر عقل مین تو مانع اٹھ گیا اب چاہیے کہ مثل اور
معقولات کے اوسکی بھی حد بیان کیجائے۔ پھر اسکا کیا مطلب کہ محسوسات کی
حد نہین ہوسکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر لوگون کی زبانی رنگون کے اقسام اور نام اور اونکی توصیفین
سنی جاتی ہین اسلئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقۃ اور اوسکے
ہر قسم کی ماہیت اور جو جو فرق اور ما بہ الامتیاز قسمون مین ہے معلوم کرون اور
آپنے جب اوسکو بدیہی بتلایا تو مجھے ابتو پوری توقع ہوگئی کہ بہت جلد سمجھلونگا
کیونکہ بفضلہ تعالی میری عقل مین کوئی فتور نہین جو بات سنتا ہون فوراً سمجھ
جاتا ہون۔ ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ مین نہین ہے مگر آپ خوب جانتے ہین
کہ حق تعالی نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہان حواس نہ چل سکین اوس سے
کام لیا جائے۔ ابتک مین بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ نرم ہے
یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ مین نہ آیا کیونکہ جہان رنگ کا پتا دیا جاتا ہے
وہان مین اپنے چارون حواس کو استعمال مین لاتا ہون اور وہ بفضلہ تعالی
برابر کام دیتے ہین اس سے مین یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے
انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہین مگر آپ لوگ اوسکو بھی خلاف واقع
بتلاتے ہین۔ اب مین حیران ہون کہ جو چیز محسوس نہین اوسکی کیا کیفیت ہوگی۔

ہرچند مین اپنے دل کو سمجہاتا ہون کہ جب ہزارہا آدمی اوسکے موجود ہونے بلکہ
محسوس ہونے کی خبر دیتے ہین تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہین کرتی اور
یہ تو آپ بھی جانتے ہین کہ جس بات کو عقل نہ مانے اوسکو ہرگز نہین مان سکتے
جناب اب آپ جو چاہین کہین رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانیگا جبتک
آپ اوسکا عقلی طور سے ثابت نہ کردین۔ اب یہ بتلائیے کہ شیخ نے اوسکو کیفیت
جو کہا ہے اوسکا ادراک ان حواس اربعہ مین سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی
پانچوان حاسہ آپ بتلائین تو یہ نہو سکیگا جبتک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو
اگر آپ یہ کہین کہ وہ حاسہ ہم مین موجود ہے تو وہ مصادرہ علی المطلوب ہے جو
شان عقلا سے بعید اسلئے کہ مین آپکے اس دعوی کی دلیل چاہتا ہون کہ وہ حس
آپ مین ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود الشئی للمدرک
پر ہے چنانچہ شارح مقاصد نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن مین کوئی چیز نہ آئے
ادراک نہین ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہئیے۔

اب بتلائیے کہ دوسری چیز کا وجود اوس حاسہ بصری کیلئے کیونکر ہو سکے

اگر بطور حصول اشیاء بانفسہا یا باشباحہا ہو تو وہ علم ہے جسکا وجود ذہن
مین ہے اوسمین بصارت والون کی کوئی خصوصیت نہین احساس مین تو محسوس
کا وجود نفس حاسہ ہی مین چاہئیے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم مین ہوا کرتا ہے
یعنے نفس حواس ان اشیاء جزئیہ کے ساتھ خود ملاقی ہوتے ہین۔ اور ابصار
مین آپ کہتے ہین کہ باوجود دور رہنے کے مرئی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے
البتہ یہ بات علم کلی مین ہوا کرتی ہے اگر آپ کہوگے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی

دور سے محسوس ہوتے ہین تو وہ جواب نہین ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ مین آپ غور کرین تو ہماری ہی دلیل کو اوس سے قوت ہوگی اسلئے کہ حکمانے جب دیکہا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہین تو اس استبعاد کے دور ہونیکے لئے بعضون نے یہ سوچا کہ اوسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا علیحدہ ہو کر حاسہ مین آتے ہین۔ بعضون نے کہا کہ ہوا اوسکی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملابس ہوتی ہے۔ پہر اونپر اعتراض ہوا کہ اسمین انتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اونہون نے اوسکا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جز ہوا مین استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبدأ فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداءً فائض ہوتا ہے۔ ہرچند اس جوابکا تکلف ظاہر ہے مگر اوسکو اونہون نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہین اب آپ کہئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کے ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہین۔ مگر کسی قدر اسکا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تانباشد چیزکے مردم نگویند چیزہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی مین پڑا ہوا ہے سوا اسکے کوئی بات سمجھ مین نہین آتی کہ وہ حس کی غلطی ہے۔ گو واقع مین اوسکا کوئی سبب اور منشا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہین کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اوسکا وجود نہین۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلاء بوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے

کہ رنگ کوئی موجود چیز نہین بلکہ جسم مین صرف صلاحیت ہے کہ جب اوسپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجیئے۔ بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلےٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو اونکی تقلید کیجیئے اور آیندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجیئے۔

بینا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ حق تعالی سچ فرماتا ہے مَنْ کَانَ فِیْ هٰذِهٖۤ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب ابتو ہم ہار گئے اور آپنے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہین اور خدا ورسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار مین ہمارا کام کہدینا تھا سو کہدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نابینا۔ اسکو جانے دیجیئے اب یہ تبلائیے کہ رویتہ کس طور سے ہوتی ہے

بینا۔ طبیعین کہتے ہین اور یہی مذہب ارسطو وشیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرئی کی شبح رطوبت جلیدیہ مین منطبع ہوتی ہے جو صقالت وجلا مین مثل برف کے ہے کیفیت اوسکی یہ ہے کہ رویتہ کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سر حدقہ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اوس زاویہ مین شبح مرئی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنے مبصر ہے نہ وہ اصل شے جسپر وتر زاویہ کا واقع ہے۔ اور ریاضیئین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جسکا راس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہین

کہ ابصار علم حضوری ہے۔

نابینا۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے
کہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے۔ اور تارے
تو کبھی نظر نہ آنا چاہئے اسلئے کہ آسمانون سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے اسلئے
کہ آسمانون مین مسامات نہین۔ پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مچھر کی آنکھ سے
اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مچھر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی اگر ہمتن
اجسام شعاعیہ ہو جائین تو بھی نصف کرہ کو ڈہانپ نہین سکتے۔

پھر اوس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ
ارادی نہین۔ اور طبعی بھی نہین ہو سکتی اسلئے کہ طبعی ہو تو چاہئے کہ ایک جہت
کی طرف ہو۔ اور قسری بھی نہین اسلئے کہ قسری کا وجود وہین ہوتا ہے جہان طبعی ہو
جب یہ تینون حرکتین نہوین تو نور کا آنکھون سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اوسکا انتقال آنکھ سے محال ہے
کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہین ہو سکتا۔ پہر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت
کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہئے کہ ہوا اوس سے منور ہوا کرے اور
جہان ہزارہا آدمیون کا مجمع ہو وہان کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اسلئے کہ چند
چراغون کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے۔ وہ انوار متداخلہ اقلاً
ایک چراغ کا تو کام دین حالانکہ کوئی دیکھنے والا اسکا قائل نہوگا۔

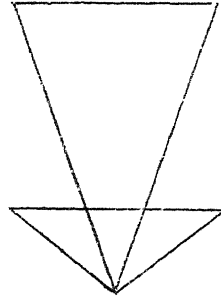
ویوری رنٹ حالس ڈاکٹر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین
تک آٹھ منٹ مین پہنچتی ہے اسلئے کہ آفتاب زمین سے ساڑے نو کروڑ میل ہے

اور روشنی ایک منٹ مین ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت مین
چاہیے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کرین تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند
پندرہ سولا منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جسقدر آفتاب کی مسافت
یہان سے ہے تقریباً اوسی قدر زحل کی مسافت وہان سے ہے حالانکہ چاند
جیسے بمجرد دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے۔ غرض
کئی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے۔

رہا انطباع سو اوسمین یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت ذی
جدا ہوتی ہے یا وہین رہتی ہے یا دونون ہوتے ہین۔ اگر جدا ہوتی ہے تو اوسکا
فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شئے واحد آن مین دو محل مین نہین ہو سکتی۔ اور اگر
وہین رہتی ہے تو آنکھ مین کوئی نئی حالت پیدا نہوئی جس سے ادراک ہو اور
تیسری صورت مین لازم آئیگا کہ ایک شئے دو حیز مین ہو اور اگر وہ عرض منکی
آتی ہے تو یا مقولۂ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات ہی ہوگی
جسکا ادراک مین ہاتھ سے کر سکتا ہون۔

اور اگر کیف سے ہے تو جدائی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل مین اور
وجدان اوسکا کسی محل مین ممکن نہین اور اگر غیر وجدانی ہے تو پھر خود مراتب
سے محسوس ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا
کہ اصل شی محسوس نہو بلکہ اوسکی شبح محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہین [ای انطباع ۱۲]
کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہین چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ
کو دیکھتے ہین۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مرئی کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر و ترمثین قریب ہو گا ساق اقصر
اور زاویہ وسیع ہو گا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا
ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیساکہ
شکل حاشیہ سے ظاہر ہے - اس صورت مین اگر شبح
مرئی کی اوس زاویہ مین منطبع ہو کر محسوس نہو بلکہ اصل
شئی محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مرئی
چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہین اسلئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شئی پر
واقع ہے دونون حالتون مین ایک ہے -

اسکا جواب یہ ہے - مدار اس دلیل کا اسپر ہے کہ شبح زاویہ مین منطبع ہوتی ہے
یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطحہ ہو یا مجسمہ اوس ہئیت کا نام ہے جو عارض
ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطون کے ملتقے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ
کے پاس - غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہین ہو سکتا اس لحاظ سے
فی نفسہ وہ نہ حادہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہان خطوط
متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہین مگر اوس سے یہ لازم
نہین آتا کہ نقطہ کے اجزا کم و زائد ہون الحاصل زاویہ مین وہ گنجایش نہین
جسمین شبح منطبع ہو - اور اگر نفس زاویہ مین انفراج تسلیم کیا جاوے تو یہ امر قابل
تسلیم نہین کہ ہر قسم کی گنجائش اوسمین ہو یعنے جہان مچھر کی شبح گنجائش کرے ہاتھی
کی شبح بھی گنجائش کرسکے - اگر کہا جائے کہ دونون کی شبح مقدار مین برابر ہو گی

تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغر و کبر خارجی تیلا شیوالی شجون مین اوسیقدر تفاوت
چاہیئے جو دونون کے اصل مین ہے - پھر اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے تو یہ بات کس قدر
بداہتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اوس سے حس کا
امان اٹھ جاتا ہے یعنے حس کی غلطی سمجھی جائے گی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو
دیکھ رہے ہین اور واقع مین وہ نہین - اور شبح محسوس ہو تو چاہیئے کہ حروف الٹے
پڑہے جائین جیسے آئینہ مین پڑہے جاتے ہین -

شارح مقاصد رح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویۃ
کسی شی کی اوسکی شبح کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی صورت
منطبع ہے - شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اسمین کلام نہین کہ ہر حاسہ مین صورت
محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ مین اور دوسرے بھی علی ہذا القیاس
مگر وجہ اسکی پوچھنا چاہیئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیون کیجاتی ہے اگر
اس عمومی انطباع کے سوا کوئی اور بات ہے تو دلیل اوسکی مساعدۃ نہین کرتی

اس مقام مین شارح تجرید رح کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے
کہ جبتک حس مین محسوس کا وجود نہوا وسکا ادراک احساسی ممکن نہین کیونکہ شرط
ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو - چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم
مین لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی
نہین سوائے اسکے کہ صورت مبصر کی یعنے مثال مطابق اوسکی باصرہ مین منطبع
ہوتی ہے اسی طرح عقل مین صورتین یعنے حقائق و ماہیات منطبع ہوتی ہین جیسے
آئینہ مین صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے مین لے

اور وہ صورتین اوسمین منطبع اور حاصل ہون۔

اب دیکھیے کہ سوائے بصارت کے جب حواس مین نفس محسوس کا وجود حاسہ مین ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان مین اور نفس بو ناک مین اور نفس ملموس لامسہ مین اور نفس ذوق ذائقہ مین اسطور سے موجود ہوتے ہین کہ حاسہ اونکے ساتھ ملابس ہوجاتے کسی کی شبح آنے کی ضرورت نہین بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اوسکے پاس نفس مرئی کا وجود نہین ہوسکتا اسلئے کہ غایت قرب مانع ابصار ہے بلکہ اوسکی شبح کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد جو کہتے ہین کہ گو حاسہ بصر ملابس مرئی نہین مگر انطباع شبح کی وجہ سے مرئی شئی خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کرین تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل خصوص دوسرے حواس مین مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر مین مدرک بالعرض جس طرح ادراک عقلی مین معلوم خارجی ہوتا ہے کیونکہ مدرک بالذات جسکے ساتھ حاسہ بصر ملابس ہے شبح ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اسواسطے کہ حاسہ درّاکہ اوسکے ساتھ ملابس نہین اور یہ مسلم ہے کہ واسطہ فی العروض مین ذو الواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت مین گو مرئی متصف بادراک حسی ہوگی جسطرح شارح مقاصد کہتے ہین مگر مجازاً نہ حقیقۃً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ مین مجازات قابل اعتبار نہین۔

الحاصل مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہین سکتے بلکہ اوسکی شبح محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہین شارح تجرید نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہین مقصود اونکا یہ ہے کہ صورت مرئی جب

آنکھ مین مرتسم ہوتی ہے اور حاسہ اوس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شئی خارجی کا احساس کرتا ہے صورت منطبعہ اس احساس کیلئے فی الحقیقۃ آلہ ہے خود مبصر نہین - اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہین مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اسلئے کہ کو شئی آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی مادی شئے ہوگی جو خارج مین موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شئے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہین اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقۃ وہ محسوس ہی نہین ہوئی جسکا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسی طرح مذہب انطباع بھی باطل ہے - چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل مین لکھا ہے -

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ بخروج الشعاع عن العین وہو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند ہبوب الریاح ولا تمتنع ان یری نصف السماء لامتناع ان یخرج من حدقتنا ما یتصل بکل ہذہ الاشیاء او یوثر فی جمیع الاجسام المتصلۃ فی حدقتنا (ا) ومنہم من قال بالانطباع وہو باطل والا لما ادرکنا العظیم لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر ولما رائینا القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ - فہذان الوجہان انما یلزمان من قال المرئی ہذہ المنطبعۃ فقط - واما من جعل انطباع الصورۃ الصغیرۃ فی الحدقۃ شرطاً لادراک المرئی الکبیر فی الخارج لایرد علیہ ذلک -

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھیرایا جائے تو بھی اوسمین اس کلام کو گنجایش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ

اور مدرک خارجی مین ہوگی اوس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور محقق طوسی رح نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے اوسکی عبارت بھی تتمیماً للفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وہم الحکماء المتقدمون لایقولون بخروجہ عن العین الا بالمجاز کما یقال الضوء مخرج من الشمس والمطالبہ بوجوب تشوشہ عند ہبوب الریاح لیس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنیرات لاتیشوش بہ وایضاً قالوا لوکان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولوکان عرضاً لزم انتقال الاعراض ایضاً قالوا ان الشعاع من العین کیف یصل الی السماء دفعۃ فان الحرکۃ محتاجۃ الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم علی سائر الاشعۃ وکل مایقولون فی جوابہ ہہناک ہو الجواب ہہنا وامتناع رؤیۃ نصف السماء بشعاع الحدقۃ دعوی مجردۃ ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب واذا جاز لنور سراج صغیر ان یضیئ ہواء بیت کبیر وجدرانہ ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس بمستبعد۔ واستدلوا علی کون الابصار بالشعاع باشتراطہ بکون المبصر فی ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما کان بعضہ معیناً فی افادۃ البعض وایضاً کما یقع لشعاع الاجرام النیرۃ انعکاس وانعطاف ونفوذ فیما یحاذیہا من الاجسام الشفافۃ یقع لشعاع العین مثلہ بعینہ کما تبین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملۃ الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشتغال بہ غیر مناسب لہذا الموضع فلیطلب من الصناعۃ المخصوصۃ بہ۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطالیس واصحابہ وبینوا السبب

فی رؤیۃ العظیم من بعید صغیرا و ابطالہ بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لایشترطون فیہ انطباع العظیم نفسہ و مقدارہ بل قالوا بانطباع شبح منہ ولعل مقدار الشبح علی صغر محلہ یقتضی ادراک ذی الشبح علی عظمہ وذلک کما ینطبع فی المرأۃ نصف السماء والاجرام التی فیہ واما رؤیۃ القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد فلعل المنطبع فی العین یکون علی ھیئۃ یفید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنہ استبعدناہ مع انا نری النقاشین ینقشون صور الاجسام علی السطوح علی وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلک الاجسام والابعاد ما بینہا۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہین بن سکتی صرف احتمال ہی احتمال ہین۔ چونکہ رد وقدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اسلئے یہان بحث کی ضرورت نہین سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونون مذہب جنکے دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہین ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے کہ واقعی اور حق بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہین ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی اپنی تخمینین قائم کرتے ہین۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندہا کہتے ہین وہ خود اندہے نہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماے حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے اونکا مذہب یہ ہے کہ آنکھ مین تین پردے ہین۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین رطوبتین ہین زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اوس سے شعاعین روشنی کے نکل کے قرنیہ پر گرتی ہین جو صلبیہ کے سامنے کا جز شفاف ہے

اور وہان سے رطوبات ثلثہ مین ایک نقطہ پردہ جمع ہوکے منحرف ہوتی ہین اور
شبکیہ پر جمع ہوتی ہین جن سے ایک الٹی سرنگون شکل مرئی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ
عروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ
کو پہنچتا ہے اور دماغ اوس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصور مرئی
کا اوس سے ہوجاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہین آتی - تصویر الٹی مرتسم ہونا
تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان مین باریک سوراخ مین سے روشنی
کسی چیز پر پڑے منعکس ہو تو اوس چیز کی شبیہ دیوار پہ الٹی بنے گی - اس تقریر
مین دو دعوی ہین - ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا - دوسرا وہی تصویر کا
محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو - امر اول قابل تسلیم ہوسکتا ہے
کیونکہ جب رطوبات وہان موجود ہین اور پردہ بھی ہے تو شعاعون کا منعکس ہونا
کچھ بعید نہین مگر اوس سے یہ ثابت نہین ہوسکتا کہ مدار رویت بلکہ اصل مرئی
وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اوسکی ایسی ہو گی کہ جیسے عینک پر مقابل
کی چیز کا عکس پڑجاتا ہے حالانکہ اوس عکس کو رویت مین کوئی دخل نہین کیونکہ
اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کیلئے ہے
غرض دوسرے دعوی کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے - اگر کہا جائے
کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہان کی تصویر محسوس ہو
تو اوسکا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہین بلکہ ریاضیین اوسکا یہ جواب
دینگے کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا
کیا جائے اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا

راس یعنے مرکز بصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہین سکتا اسلئے
اوسکا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر
ہرگز دلیل نہین ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے
بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج مین ہے۔
اور اوسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہین ہو سکتا کہ نور بصر جسقدر چاہیئے اوسپر پڑے
اور اوس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک
کے ممکن نہین اسلئے کہ ثقبۂ چشم مین صلاحیت نر ہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین
اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہین کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے
اور طبعیین سابق کہتے ہین کہ اوسکی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے
اور اوسپر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو مین ادراک
کر رہا ہون جیسے کوئی آئینہ روبرو رکھکر اون چیزون کو دیکھے جو سامنے ہون
اگرچہ اون اشیاء کو وہ نہین دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزین بعینہ ایسی ہین
جیسی مین دیکھ رہا ہون۔ اور اہل حکمت جدیدہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہین کہ جو
تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہین جو خارج مین ہے بلکہ سرنگون
اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنے اوس نرم گوشت کا کام ہے جسکو بھیجا
کہتے ہین یعنے بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اوسکو سیدہی سمجھ رہا ہے۔
میری راے مین یہ امر بھی چندان دور نہین اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہین البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت

مین مبتلا ہو تو اوسکا اعتبار جاتا رہے گا۔ اور اگر اس حکمت مین یہی مسلم ہوگیا ہے
کہ وہی نرم گوشت عقلمند ہے تو پہر وہی اعتراض اوسکی عقلمندی پر ضرور ہوگا
اور یہ دلیل جو پیش کیجاتی ہے کہ دوربین کمپاس مین جھنڈی الٹی نظر آتی ہے
مگر مشق ہو جانے پر کبھی اسکا خیال بھی نہین آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہین
اسلئے کہ مشق سے صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے
اسوجہ سے وہان فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ
الٹی نظر آوے یا سیدہی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنیکے بعد بھی اوسکو سیدہی
سمجھے بخلاف تصویر شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اوس کے الٹی ہونے کا
تصور بھی نہین آتا بلکہ وہ صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے مین
صورت جاتی ہے یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہین ان لوگون نے اتنا بڑا الزام
مخالفت بداہتہ کا اپنے ذمہ کیون لیا اگر یہ کہدیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے
پردہ پر اور اگر کوئی پردہ تشریح مین ثابت نہین تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو
پر جاکر منعکس ہوکر سیدہی ہو جاتی ہے تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی
کیا ہوتی جن لوگون نے سیدہی کو الٹی سمجھنے مین تامل نہ کیا اونکو جواب دینے کا
موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اوس الٹی تصویر کا محسوس ہونا اور خارجی چیز کا
محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے
ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ مین ارباب بصیرت اگر ادنی تامل کرین تو معلوم
ہو سکتا ہے کہ جو دعوی کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ مین جبتک کوئی چیز مشاہدہ
اور تجربہ سے ثابت نہین ہوتی نہین مانی جاتی۔ اس مقام مین وہ نقل کسی قدر

صادق آتی ہو کہ ایک اونٹ کے گلے مین ککڑی پہنسگئی جس سے اوسکا دم گہٹنے لگا ایک طبیب
وہان موجود تہے انہون نے پتہر لیکر ایسا مارا کہ ککڑی پہوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ
طبیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اوسنے ایک شخص کو مرض خناق مین مبتلا پایا اوسکے گلے کا
پہولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے بکمال استقلال وہی نسخہ عمل
مین لایا جو ایک بار تجربہ مین آگیا تھا یعنے پتہر اس زور سے اوسکے گلے پر مارا کہ ککڑی پہوٹ جائے
منشا غلطی کا یہی تہا کہ ککڑی کو حلق مین پہنستی ہوئی دیکھ لیا تہا اور مدار گلے کے پہولنے کا
اوسی کو سمجہا جیسے یہان باریک سوراخ سے عکس کمرے مین جاتے ہوے دیکہا اور مدار رویت اوس
محسوس ہونیکا اوسی پر سمجہا۔ اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہو تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی تکلیفیں بہلی
جسکو عام عقل تو بھی اکثر قبول کر لیتی ہو۔ اور عجب یہ ہو کہ اس خیال کے لوگ اورون سے تو
بات بات مین دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہین اور اپنے ہم خیالون پر اونکو کچھ ایسا حسن ظن ہے
کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اونکا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اونہین کی
تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے ۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہو کہ ڈیوری رنٹ جالس حکیم لندنی نے جب اپنے شاگرد
کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر منتقش ہوتی ہو مگر بچے اوسکو ہاتھ لگاتے ہین اور معلوم کرتے
ہین کہ یہ کرسی یا منبر مثلاً سیدہی ہو اور اس امر کی بہت دن تک عادت کرنیسے معلوم ہوتا ہو کہ
اون الٹی تصویرون سے سیدہی جسم کا تصور ہوتا ہو۔ شاگرد نے پوچہا کہ یہ حال اوس شکل کا ہوگا
جسکو ہم ہمیشہ دیکھتے ہین مین پہلے کبھی جہاز نہین دیکہا تھا پہلے بار جب دیکہا تو بھی وہ سیدہا
نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اسکا یہ ہو کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکہا تھا اور کثرت
امتحان سے تمکو ثابت ہوا ہو کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہو اور تمہاری آنکھ مین اوسکی تصویر

الٹی ہی اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی سے لگا ہوا ہی تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہی ویسا ہی تمام جہاز بھی اوسکے اوپر نظر آویگا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہی کہ اوسکو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرائن سے ظن غالب ہی کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیگئی۔ اہل دانش سمجھ سکتے ہین کہ اول تو الٹے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہی اگر کیا بھی تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہی اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہی کہ اوسکو وہ بکری دکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگون کے کہنے اور غور کرنیکے بعد بھی کیا ہاتی اوسکو نظر نہ آئیگا میری دانست مین کوئی عاقل اسکا قائل نہو گا۔ ہان یہ بات اور ہی کہ کہدیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہی اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھیگا مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوی بلا دلیل کہین گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہی کہ اوس پردہ کا مقدار بہت کم ہی بڑی بڑی چیزین جو محسوس ہوتی ہین اوسمین اونکی تصویر کیونکر آسکے گی حکیم لندنی مذکور نے اوسکا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام مین کھنچ سکتی ہی چنانچہ اسپلی صاحب نے شہر ہمستنڈا کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت مین کھینچی ہی اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہین اسلئے کہ تصویر کھنچنا اور چیز ہی اور نظر آنا اور چیز ہی اسمین کسی کو کلام نہین کہ بڑی بڑی چیزون کا عکس آئینہ مین نمودار ہوتا ہی مگر نظر اسی قدر آتا ہی کہ جس قدر اوسمین ہی علی ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھنچ سکتی ہی اور چیونٹی کی بھی مگر جہان بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اوس سے کچھ زیادہ جگہہ مین کھنچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہی کہ جو تصویر وہان کھنچی ہی وہی محسوس ہی کیونکہ اوسکو بڑہانیوالی کوئی چیز ثابت نہین کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کیلئے ہین اور شبکیہ ارتسام کیلئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت

مرتسمہ دماغ تک پہنچتی ہی اور دماغ اوسکو ادراک کرتا ہی تو یہ امر یہان غور طلب ہی کہ دماغ اوسکو اوسی مقدار پر دیکھتا ہی جیسی مرتسم ہی یا بڑی ہوئی صورت اولی مین چیونٹی کی تصویر مین ہرگز نظر آنیکی صلاحیت نہین اور اگر بڑی دیکھتا ہی تو دو حال سے خالی نہین یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہی کہ ہر چیز کئے گنے وہان دکہائی دیتی ہی۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑہانیکا کوئی آلہ وہان ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہی تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہی یا اور کوئی چیز اوسکو اس غلطی مین ڈال رہی ہی کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل اوسکا خارجی شے ہو پہر مبصر کو زاید و کم دیکھنا بھی غلطی ہی۔

اس مقام مین ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہی کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہی لیئے اسمین بھی صلاحیت نظر آنیکی ہی پہر کیا وجہ کہ جو صورت اوس پر مرتسم ہی وہ تو نظر آتی ہی اور وہ پردہ نظر نہین آتا شاید اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ مین صورت دیکھتا ہی آئینہ نظر نہین آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہی اسلئے کہ یہ اوس آئینہ مین ہوتا ہی جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو اوسمین صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہی اسی طرح چاہیئے کہ شبکیہ بھی نظر آئے اسلئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہی کہ شبکیہ غیر شفاف ہی۔

اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ مین دیکھی نہین گئی کہ آسمان جو محسوس ہی اوسکی حقیقت کیا ہے مگر غالباً اوسکی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہی جو بشکل آسمان محسوس ہوتا ہی اسلئے کہ اس حکمت جدیدہ مین آسمان تو خارج ہی کردیے گئے پہر اگر کوئی چیز اوسکے قایم مقام نہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب آنکہین کہولتا ہی تو بشرط عدم حائل اوسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہی جسکو وہ آسمان سمجہتا ہی۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہی کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہی اور آنکھ کے سامنے کوئی چیز نہین ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہی اور چونکہ ہر چیز اوسکے کئی گونہ وہان

دکھائی دیتی ہی اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہی غرض یہ کہ اگر آسمان کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت
جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہین اور اسپر یہ شہرت قرینہ بھی ہی کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہی منتہائے بصر ہی
مگر اس صورت مین دماغ مختل سمجہا جائیگا کیونکہ اتنی متصل چیز کو اسقدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

یہان ایک اور بھی شبہ ہوتا ہی کہ شبکیہ مین تو صرف تصویر مرتسم ہوتی ہی اور وہی محسوس ہے
تو فاصلہ محسوسات مین کس طرح معلوم ہوتا ہی کیونکہ فاصلہ اوس فضا اور خلا کا نام ہی جو دو چیزون
کے بیچ مین ہوتا ہی اور اوسکی تصویر کھنچ نہین سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہی اوسکا فاصلہ صاف
معلوم ہوتا ہے۔

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہی کہ ہر ایک آنکھ مین ایک پردہ شبکیہ ہی جسپر
تصویر مرتسم ہوتی ہی تو چاہیے کہ ایک چیز کی دو صورتین نظر آئین اسلئے کہ یہ ثابت نہین کہ وہ
دونون صورتین کسی ایک مقام مین جاکر ایک ہو جاتی ہون۔

اسکا جواب اون لوگون نے یہ دیا ہی کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونون آنکھون
مین بنتی ہی مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہین کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ
ذہن نشین ہوتی ہی گو ظاہرا دو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہی مگر تجربہ روزمرہ اوسکو ثابت کرتا ہے
ادنی تامل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہی کہ دو چیزین کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہون مگر جب
چیز دونون کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونون کا ایک محسوس ہونا ممکن نہین۔

دو عکسی تصویرین ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہین مگر ایک کبھی نظر نہین آتین اگر مشابہ
ہونیکی وجہ سے دو چیزین ایک نظر آوین تو چاہیے کہ وہ دو عکسی تصویرین بھی ایک نظر آوین کیونکہ
یہ دونون تصویرین اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونیکی وجہ سے دماغ مین چار ہمشکل صورتین بنین گی مگر چونکہ
متعدد چیزین ہمشکل ہونیکی وجہ سے ایک نظر آتی ہین تو یہ سب ہمشکل بھی ایک نظر آنا چاہیے حالانکہ وہ خلاف

مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اسقدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویرین محسوس ہون تو چاہئے کہ دو نظر آوین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بداہتہً باطل ہے۔ اس لئے شبکیہ والی صورتین نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم وتالی کے صحت مین کوئی کلام نہین اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام مین یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونون آنکھون کی بینائی مین کچھ فرق آجاتا ہے تو اوسکو دو شبیہ کم وبیش نظر آنے لگتے ہین یعنے احول کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی مین اوس کے فرق آجاتا ہے تو اسکا مطلب معلوم نہین کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ مین کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھنچنے کی نہین رہتی تو چاہئے کہ کچھ نظر نہ آے اور اگر وہ اونچا نیچا ہوگیا ہے تو وہ دونون ہم شکل نہ ہون۔ اور اگر مردمک چشم سے روشنی برابر جا نہین سکتی تو چاہئے کہ عینک سے کام لیا جاے حالانکہ احول کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہین ہوسکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی مین فرق آنے سے آدمی احول نہین ہوتا۔ بلکہ اندھا ہی ہوجائیگا یا دونون تصویرون کو ایک دیکھے گا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے۔

ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہوجاے تو ایک چیز کی دو صورتین نظر آتی ہین اور دونون ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہمشکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت مین وہ دونون بھی ایک نظر آتین اس سے ظاہر ہے کہ دونون کے ہم شکل ہونے سے

ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اوسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی
چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھکر اوسی کو دیکھین تو ایک نظر
آتی ہے اسی حالت مین یعنے نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونون آنکھون کے بیچمین
کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھین دو انگلیان نظر آئینگی - پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے
طرف لیجائین تو وہ دو انگلیان نزدیک ہوتی ہوتی دکھائی دینگی یہانتک کہ جب
انگوٹھی پاس پہونچے گی تو وہ دو انگلیان جو محسوس تھین ایک ہو جائینگی اس سے
ظاہر ہے کہ دونون مشبکیہ والی صور تونکا ایک شبہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونیکی
وجہ سے نہین ورنہ ہم شکل ہونا دونون کا اوسوقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب
تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت ہم شکل ہو جانا اور قبل اوسکے ہم شکل نہ ہونا
ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اوس انگلی کی صورتین دونون شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک
مرتسم ہین بہر حال حکمت جدیدہ مین مسئلہ رویتہ کی جو تحقیق کیگئی ہے اوسکو عقل سلیم
ہرگز قبول نہین کرسکتی - اس مذہب پر رویتہ کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع
ممکن نہین اور اسکا کیا مطلب کہ حکیمون کے تین مذہب ہین دیکھتے تو آپ ہو
کیا آپ کو نہین معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے جیسے یہ
جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کرلیتا ہون رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے
اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے - اور
یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہین کہ پانچوان حس بھی کوئی ہو -

نابینا - دو آنکھین کس لئے ہین اگر دونون سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر
آنا چاہئے -

بینا۔ جب دونون آنکھون سے دو خط شعاعی یا وہمی نکلکر اوس چیز پر ملتے ہین جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھون کو حرکت ہوتی ہے ایسی طور پر کہ وہ دونون خط مرئی پر باہم ملجائین۔

نابینا۔ آفتاب جو بحسب تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے ساڑے نو کروڑ میل دور ہے وسکو بھی ایک دیکھتے ہوا در بالشت بھر کی چیز کو بھی ایک تو اون دونون رویتون کے وقت آنکھونکی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے دونون خط ملجائین تو اندازہ تبلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دوری مین آنکھون کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونون خط ملے جائین۔

بینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے ہمین کچھ خبر نہین ہوتی۔

نابینا۔ حکماء نے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زندہ ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ ملل ونحل وغیرہ مین اوسکی تصریح ہے اس قسم کے افعال جسکے لئے اعلی درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہین جو اوس سے صادر ہوسکین

بینا۔ ملل ونحل مین ثامسطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ لام مین لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہین۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اوسکو حق تعالی کے طرف سے الہام ہوتا ہے۔

نابینا۔ اشخاص حیوان وانسان بے انتہا ہین اور ہر شخص کی طبیعت علحدہ ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالی ہر آن مین بے انتہا وجود دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہین ہوتی حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کیلئے

کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبعیہ مین حق تعالی کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اوسمین عقل لگانے کی ہمین ضرورت نہین ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہین تو یہ امر قابل تسلیم نہین اور وہ جب تک ثابت نہو آپکا دعوی ثابت نہ ہوگا۔

گونگا بہرا اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہین جس سے اوسکے دل مین وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سنانا کیسا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل مین جو مضمون آتا ہے وہ دوسریکے دل مین داخل کرنیکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہین۔ جس سے حروف بنتے ہین اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہین جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اوسکا طریقہ بتلایا نہین جاتا خود طبیعت وہ کام کرلیتی ہے۔

بھرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اوسمین سے نکالی جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاومہ مین سختی سے قرع و قلع ہونیکی وجہ سے ہوا جب منضغط ہوتی ہے تو اوسمین تموج ہوتا ہے۔ پھر تو وہ تموج لشکل خاص پھیلتا جاتا ہے۔ یہانتک کہ جو ہوا کان کے سوراخ مین ہوتی ہے اوسکو بھی اپنے شکل پر متشکل کرتا ہے۔ پھر اوسکا صدمہ جب اوس عصب پر پہنچتا ہے جو کان مین مفروش ہے تو وہان آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کھینچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بھرا۔ حقیقت آواز کی ابتک پوری معلوم نہوئی پھر اوسکی مختصر سی تعریف کیجیے

شنوا۔ بعضون نے کہا ہے کہ اوسی تموج کا ہی نام ہے جو ہوا مین بسبب قرع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضون نے اوسی قرع و قلع کا نام رکھا ہے۔ مگر صاحب مواقف رح کہتے ہین کہ اون لوگون کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت تموج آواز کا سبب قریب ہے اور قرع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اوسکی بدیہی ہے محتاج تعریف نہین۔

بھرا۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ مین بہتیرا فکر کرتا ہون کچھ سمجھ ہی مین نہین آتا جناب اگر آپکے پاس بدیہی ہے تو آپ کو مبارک مجھے اوسکی تعریف بیان کرکے سمجھائیے۔ اور مین یہ بھی نہین چاہتا کہ اوسکا تصور بالکنہ حاصل کردن مجھے اسوقت صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے بہ از جہل شے کے اگر اوسکا تصور بالوجہ بھی

ہوجائے تو اوسی پر کفایت کرون کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہین کہ آواز اور سماعت بھی کوئی چیز ہے۔ اور صاحب مواقف جو کہتے ہین کہ وہ بدیہی ہے محتاج بیان نہین ہے اگر اوسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہوسکتا ہے مگر بداہتہ کی وجہ سے ضرورت بیان نہین تو پھر آپ کیون تجاہل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو بیان کئے جاتے ہین اونہین اقسام کے کلام ہین اور اگر اوسکا یہ مطلب ہے کہ بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہین ہوسکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہے اوسکی ماہیت معین نہوسکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک بیان کیئے جائین حالانکہ نہ اونکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤن سے سنا۔

شنوا۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورۂ بالا سے ہوا مین ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہوسکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اوسکا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بھرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوا۔ ایک قوت حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بھرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اون دونون سے ایک بھی عمر بھر سمجھ مین نہ آئیگا۔

شنوا۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہین سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل مان لوگے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کروگے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع کے ہوگا۔ اور جو اپنی سمجھ مین نہ آنے کی وجہ سے نہ مانوگے اور اوسی جہالت پر رہوگے

تو عمر بہر جہل مرکب مین گرفتار رہوگے ہمارا کوئی نقصان نہین۔

بہرا۔ جناب مین آپ کو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجہتا ہون اس مسئلہ مین بہت غور و فکر کی بفضلہ تعالی اب وہ سمجھ مین آگیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل مین کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اونکو عقل نہین وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہین سکتے بخلاف آدمیون کے کہ حق تعالی نے اونکو کمال درجہ کی عقل عنایت کی ہے اسلئے اونہون نے ہر ضرورت کو پوری کرنے کی تدبیرین کین چنانچہ جب اونہون نے دیکہا کہ عالم تمام حاجتون کو پوری کرنیوالی چیزون سے بہرا ہوا ہے جنمین سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام مین بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے اونہون نے اپنے کانون مین ایسے پردے پائے کہ ادنی حرکت سے متحرک ہو جائین جیسے مکڑی کے باریک جالے کہ تہوڑی خفیف سی ہوا سے متحرک ہو جاتے ہین۔ پہر اونہون نے اوس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبون کے کئی قسم کی ایسی حرکتین مقرر کین کہ دو جسمون مین تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اوس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اوسکا تموج کانون کے پردون کو حرکت دے جس سی سننے والا اوس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کرلے جسکو حرف کے ساتھ تعبیر کرتے ہین پہر دوسری خاص حرکت اوسکے بعد کیجائے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہانتک کہ چند حرکتون سے مافی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تار برقی مین ہوتا ہے۔ چونکہ ایجاد تار برقی کی جدید ہے تعجب نہین کہ اوسکے موجد نے اسی سے نکالا ہو غرض زبان اور لبون کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردونکو جب حرکت

دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہان پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے
اوسی کو سماعت کہتے ہین اور جو حرکت برق کی ہوا مین ہوتی ہے اوسکو آواز
کہتے ہین اور جس کے کان مین پردے نہون یا قوت لامسہ وہان کی باطل ہوگئی ہو
اوسکو بہرا کہتے ہین۔

شنوا۔ جناب بات تو آپنے معقول بتائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر یہ ہے
کہ اسکی توجیہات مین آپ اوقات ضائع نہ فرماوین مجھے یقین ہے کہ جو بات
آپ بنائینگے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اوسکو کچھ تعلق نہوگا
اس باب مین جو کچھ آپ تصور کرینگے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے
محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہین۔ بہرون کی محفل مین آپکی ان نازک
خیالون کو تو فروغ ہوسکتا مگر ہم لوگون کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنیگا
بے اختیار ہنس پڑے گا۔

بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل تموج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ تموج
ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے مین ہوتا ہے کیونکہ یہ دونون سخت ہین
بخلاف حلق وہوکے کہ وہ دونون نرم ہین اسیوجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس
نہین ہوتا اس صورت مین ہوا کے بہنے مین جو تموج پیدا ہوتا ہے اوسکو ہوا
بسبب رطوبت کے بآسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اوس تموج ضعیف
کو یہ تموج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اوس تموج کی
باوجود عدم معارض کے آخر بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور تموج کسی حد تک جاکر
فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنوا - گو ظاہر اً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کردے مگر جائز ہے کہ دونون قسم کے تموج باقی رہین اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص قسم کا تموج ہو اور تموج ہبوب دوسری قسم کا - اور پانی کی مثال مفید نہین ہوسکتی اسلئے کہ وہ تموج محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہین

بھرا - تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت اور ما بہ الامتیاز بتائیے -

شنوا - عدم علم سے عدم شئے لازم نہین - تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو جو ہمین معلوم نہین -

بھرا - مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کرین کہ اوسکا تصور مجھے ہو مگر وہ ابتک نہ ہوا پھر سبب اوسکا بتایا گیا کہ تموج ہوا مین ہوتا ہے اوس تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہین بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جسکا علم نہین خیر اوسکو بھی مان لیا مگر آخر اوسکا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف اور باتین بنین باطل ہوگی -

اب یہان ایک امر غور طلب ہے کہ دس بیس آدمی مثلاً ایک محفل مین اگر باتین کرین تو چاہئے کہ جہانتک اونکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اسلئے کہ اون تموجون کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اوس سے کوئی بات نہ بن سکے گی حالانکہ یہ امر مشاہد ہے کہ ہر شخص اوس مجلس مین جسکی طرف متوجہ ہوتا ہے اوسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنے دوسرے تموج اوس تموج خاص کو بگاڑتے

نہین حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شارح تجرید نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب مین لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل بشکل خاص حقیقۃً نہین بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہین ہو سکتا ہے ہمنے مانا کہ وہ شکل نہین آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو اونکو بھی اقرار ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت مین حروف پیدا ہوتے ہین مغائر دوسری کے ہے۔ پھر جہان کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیان مختلف رنگون کی ایک مکان مین ڈالی جائین تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی مین پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض اون کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تمائز باہمی اونکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوائے بسیط ہے مختلف محل نہین جہان ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تموج صوتی وقت واحد مین حد معین تک پہیل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد مین پہیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت مین سنائی دے۔ اور اگر بتدریج پہیلتا ہے تو اگر ایک کان بات کرنیوالے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت دہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ تموج قریب کے کان مین پہنچے گا اور بعدہ دوسرے کان مین ورنہ تدریج باطل ہوگی۔ اور انتقال تموج مین کتنی ہی سرعت

فرض کیجئے تقدم وتاخر اوس صورت مین لازم آئے گا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دو بار سنا جائے اس طرح سے کہ ادہر جب الف سنا جائے ادہر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادہر لام کے وقت ادہر الف اور ادہر ح کے وقت ادہر لام سنائی دے۔ جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہوا ور سمجھ مین نہ آئے۔

شنوا۔ جائز ہے کہ دونون کانون مین اسقدر فاصلہ ہو کہ تموج تدریجی مین تقدم وتاخر نہ رہے۔

بھرا۔ جب تموج تدریجی مان لیا گیا تو پہر تقدم وتاخر کا انکار گویا اجتماع نقیضین کا اعتراف ہے۔

شنوا۔ چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آواز نہین آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اس کا انکار نہین ہوسکتا۔

بھرا۔ قرع وقلع عنیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونون مین کوئی مناسبت سمجھ مین نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسمون مین قرع وقلع ہوگا تو وہان کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور تموج بھی ہوگا مگر اوس تموج مین آواز کہان سے آگئی کیا اون دونون جسمون مین پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے نکل پڑی یا ہوا مین تھی جسکو اوس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگئی تو اون اجسام کے ساتھ اوسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد ہے یا بلا مناسبت۔ اور میرا سوال اوس مناسبت مین نہین کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ مین یہ دریافت کرتا ہون کہ نفس اجسام اور نفس آواز مین کیا مناسبت ہے اوسکے

بعد مین بہ بھی پوچھونگا کہ اوس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونے کا لم کیا ہے۔ جس طرح
مین ہوا کے تموج پیدا ہونے کا لم تبلا سکتا ہون کہ ہوا جو لطیف شے ہے اون اجسام
کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اوس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح
اوس آواز کے پیدا ہونے کا لم تبلایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اسکا لم آپ ضرور
تبلائینگے اسلئے کہ یہ تو آپکے محسوسات سے ہے اون چیزون کا لم آپ تبلاتے ہین
جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤن سے سنا چنانچہ دعوی ہے کہ الہیات کے کل دلائل لمیہ ہین
حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالی کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اسکے حق تعالے
کے کل حالات تبلائے جاتے ہین کہ اوس نے صرف عقل اول کو برائے نام پیدا کیا
ہے حق تعالی کے فعل کو اوسکی تخلیق مین کچھ دخل نہین پھر عقل کے کام بالتفصیل
بیان کیئے جاتے ہین کل عالم کی تخلیق اور جملہ کاروبار عقل عاشر کے متعلق کیئے
جاتے ہین حالانکہ کسی حکیم نے یہ نکہا کہ مین عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا
یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا باین ہمہ دعوی ہے کہ الہیات
لمیات وقطعیات ہین خیر مضائقہ نہین وہ لمی سہی ویسی ہی اکا دلمی یہان بھی
لگائیے وہان تو یہ لم جایا گیا کہ بوجہ تجرد اور توحد صرف عقل اول صادر ہوئی یہان
کیا کہئے گا اجسام متصادمہ اور صوت مین کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام ہین
یہ عرض وہ مرئی لموس ہین یہ مسموع۔ اگر تصادم کو علت کہین تو وہ ایک خاص کیفیت
تماس کا نام ہے جو انتزاعی ہے اگر منشاء انتزاع کو دیکھین تو دونون جسمون مین ایک
قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہین۔
شفوا۔ بدیہیات مین اس قسم کی بحث نہین کیجاتی یہ نظریات کی شان سے ہے

کہ نظر وفکر کرکے ایک بات معین کرینا۔

پھر ا۔ حضرت بدیہی اگر ہے تو وجود آواز کا سنے کلام اوسکے تولد مین ہے کہ قرع وقلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اوسمین آواز پیدا ہونے کی کیا ... اوسکی حقیقت کیا ہے اس کے نظری ہونے مین کیا تامل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدیہیات کے حقائق وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پھر آگے بڑہتے یہان یہ شعر صادق آتا ہے ۵

(تو کار زمین را نکو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بدیہیات کے معاملہ مین تو یہ حال کہ بات بات مین متحیر ہے۔ اور خوض وفکر وہان جہان رسائی ممکن نہین۔

اب مین دوسری بات آپسے پوچھتا ہون کہ حدوث آواز کے لئے سوا ہوا کے قرع وقلع دوسرے دو جسمون کا شرط ہے یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے کافی ہے۔ صورت اولی خلاف واقع ہے اسلئے کہ سیٹی کے آواز مین ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دو جسمون کا قرع وقلع وہان نہین اور آواز موجود ہے۔ اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہین ہوتی حالانکہ وہان قرع وقلع دونون موجود ہین۔ پھر شارح تجرید وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقاومت مقروع کی قارع کے ساتھ اور مقاومت مقلوع کی قالع کے ساتھ شرط ہے اسیوجہ سے روئی مین قرع وقلع ہو تو آواز نہ آئے گی۔ اسمین یہ کلام ہے کہ حکمانے رعد وصاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہوکر حرکت کرتا ہے اوس سے ابر مین قرع وقلع

ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکہی ہے کہ وہ بخارات ہین جسکو ہوائے مرطوب کہہ سکتے ہین
اور جن صاحبون نے ابر کو دیکہا ہوگا وہ جانتے ہین کہ وہ چہوٹے چہوٹے اجزا ایسے
ہین جیسے روی کے اجزا دہنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہین۔

مولف ہذا کا دیکہا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کے ساتہ مین کسی پہاڑ
پر تہا کہ یکبارگی چہوٹے چہوٹے نرم اجزا مثل روی کے ہرطرف متحرک ہونے لگے
جنکی وجہ سے دم لینے مین کسی قدر تکلف ہوتا تہا اور دو چار ہاتہ کے فاصلہ پر جو لوگ تہے
ان اجزا کے حائل ہونے کی وجہ سے برابر محسوس ہوتے نہین تہے۔ چونکہ کپڑے
ہمارے تر نہوئے اسلئے اوسکو ابر کہنے مین تامل ہوا جب نیچے والون نے کہا تم لوگ
ابر مین کہڑے ہوے تہے اور اوسکے حالات دریافت کرنے لگے اوسوقت ہمین
معلوم ہوا کہ وہ ابر تہا۔ اسی طرح مولف ایک بار مدینہ طیبہ مین بعد نماز عصر مسجد نبوی
صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم مین بیٹہا ہوا تہا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہانتک
کہ مینار نظر دن سے غائب ہوگئے اور بتدریج مسجد شریف مین ابر بہر گیا ہم لوگونکی
حالت یہ ہوئی کہ دم گہٹنے لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تہا
اسقدر تاریکی ہوئی کہ عشا کا وقت معلوم ہوتا تہا۔ غرض اس ابر کے بہی اجزا اوسی
قسم کے تہے جو پہلے دیکہے تہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزا اور اجزائے
دخانیہ مین قرع وقلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روی کے مقاومت اونمین نہین ہوسکتی
اور صاعقہ کی صورت مین یہ اجزائے نرم برق کے سخت جسم کے ساتہ مقاومت
نہین کرسکتے باوجود اوسکے وہ آواز سخت جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے
بہی نہین ہوسکتی رعد وصاعقہ مین ہوتی ہے۔ حالانکہ شرط مقاومت قوت ہی۔

پھر اگر آواز کے لئے تموج ہوا کا شرط ہے تو چاہئیے کہ افلاک کی حرکات سے آواز نہون حالانکہ حکما اوسکے قائل ہین چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ مین چلپی رح نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اوس نے عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکاء قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے عجیب وغریب آواز سنی اور اوسی پر علم موسیقی کی بنا ہے غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے افلاک سے آواز صادر ہوتے ہین حالانکہ وہان ہوا نہین۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہان بھی ہوا نہین۔

بھرا۔ وہ جو نقارہ کی آواز کی مثال دیگئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنوا۔ اوسکا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہین

بھرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے۔ اور عقل کلیات کو اگر مجھے مین سامعہ نہین تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنوا۔ تمھاری عقل مین اوس کے ادراک کی صلاحیت نہین کیونکہ تمھین وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کرکے کلی بنالیتے اور وہ عقلی ہوتی جسمین عقل تصرف کرتی۔

بھرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔

شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اوس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہوکر اوسکو دوسرے صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اوسکے حدت یا ثقل مین ہو یعنے دو صوت مماثل

فی الحدت یا فی الثقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہین۔ مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہین اسلئے کہ اوسپر یہ صادق نہین آتا کہ احد المتماثلین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہان سوا ے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہین بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اون دونون کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بدآوازی اور درازی وکوتہی آواز حرف نہین اسلئے کہ یہ امور مسموع نہین اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونیکے مختلف ہوتے ہین اور کبھی اوسکا عکس ہوتا ہے۔

پھرا۔ شارح مواقف رح نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور جہارہ و خفا یعنے بلندی و پستی کے مسموع نہونے مین کلام ہے۔ وجہ اوسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز کو عارض اور مدرک ہین اور ادراک اونکا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہین جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع نہون تو محسوس و مدرک نہونا اونکا لازم آئے گا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہین اس صورتمین حرف کی تعریف مانع نہوئی۔

شنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہین حرف کی تعریف مین ایک قید اور بڑھا دینگے کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اس لئے کہ ہمین محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہین ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

پھرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بو علی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑہی ہوئی ہے جو اونکی سوچی ہوئی تعریف کو آپنے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماے سابق نے

محسوسات کے حالات بیان کرنے مین غلطی کی ہے - جب محسوسات کا یہ حال ہو تو
معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان مین اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے
اوسکو نکال سکتے ہین معقولات مین تو کوئی چیز مدد دینے والی نہین - اب مین آپسے
یہ پوچھتا ہون کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولۂ کیف سے ہے اور
ظاہر ہے کہ جو چیز اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اوسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا
کہ قول مقولۂ کیف سے ہے برخلاف اوسکے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے
چنانچہ شارح مقاصد نے اوسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذو اجزا ہے جسکا
اندازہ اوسکے اجزا سے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا
اندازہ کیا جائے حرکات ہین اور کم مین بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ
کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اوس جز کا کل
چار چند ہے - شارح مقاصد نے اسکا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم مین لذاتہ ہوتی ہے
اور قول مین لذاتہ نہین بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اوسمین آگئی جیسے
جسم کا مقدار بواسطہ کم متصل کے ذراع سے کیا جاتا ہے - اب یہان یہ بات دیکھنی
چاہئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جسمین اجزا نہین اسلئے کہ کیفیت
غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہون جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو اونمین بھی
اجزا نہین ہو سکتے اس صورت مین نہ عارض ذو اجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت
کہان سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف مین آ رہی ہے - اگر کہا جائے
کہ یہ دونون عارض و معروض جو عرض ہین ہوا کو عارض ہین جو جوہر ہے اور
وہ ذو اجزائے کثیرہ ہے تو ہم کہین گے کہ ہوا بقول قدما بسیط ہے ذو اجزائے

مقدار یہ نہین اور حروف اجزائے مقدار یہ کلمات ہین اس اعتبار سے قول کا
مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے - اب رہی یہ بات کہ کم کیف
کو کیونکہ عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ
حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہین اور فارابی مقولہ کم سے یہان بھی وہی اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ محسوسات مین یہ اختلاف کیسا اور ظاہر ہے کہ واقع مین دونون
صحیح نہین ہوسکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دوگے مگر اوسوقت یہ تو ضرور
کہا جائے گا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات مین فارابی کا جب یہ حال
ہو تو معقولات مین کیا ہوگا - اور یہ جتنی تقریرین مین نے کین سب قیاسی اور
بتقدیر فرض محال ہین میرے پاس تو وہ دونون غلط ہین میرا مذہب اوسمین
وہی ہے کہ وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنے کان کے پردون پر جو کھٹکے ہوتے
ہین انکا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً ابتک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہکر ٹالدین
تو مین ہرگز نہ مانونگا بلکہ اسکو بداہتہ وہم کہونگا -

شنوا - جناب آپنے تو اعلی درجہ کی موشگافیان کین اور عقل سے اتنا کام لیا
کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہین کہ آپکی کچھ ضیافت طبع کرین اور عقل کے
باغ کی آپ کو سیر کرائین پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھین جس سے آپکو اوس
شگفتہ باغ مین داخل ہونے کا راستہ ملجائیگا - واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام مین صدہا
آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہین اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز
راگ سے نہایت واقف تال وسر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دلون کو
ہلادے مرکی گٹکری کے ادا کرنے مین اعلی درجہ کی ممتاز - نہایت دردناک سر علی

باریک آواز سے ایک طرف بیٹھے گا رہی ہے۔

بھرا۔ قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہو آپکی اس تقریر سے مین نہایت پریشان ہون کہ یہ الفاظ جو آپنے استعمال فرمائے کیا مہملات ہین یا چیستان یا میری ادراک مین کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری سمجھ مین آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اوسمین بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اوس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کرکے اوسکو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی اور یہ بھی فرمائیے تاکہ اوس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیا کے تصور مین کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھین بھی آواز ہے یا نہین۔ آپکی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوائے کثیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھین بھی ہے پھر آواز نہ ہونیکی کیا وجہ۔

شنوا۔ آپ جو کہا نستے ہو اور غائین غائین کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہمکو سنائی دیتی ہے۔

بھرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھین موجود ہے اور مین لوگون سے اوسکا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یار در خانہ و من گرد جہان میگردم		آب در کوزہ و من تشنہ دہان میگردم

بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چھل جائیگا اب مجھے یقین ہوا کہ

میری آواز موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اوس
گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اوسکا حلق بحسب جسامت
تنگ ہوگا اور جبکا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اوسکی آواز زیادہ موٹی ہوگی
بہرحال آپکی توجہ سے ایک بات تو سمجھ آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کرکے کچھ نہ کچھ خیال کرلونگا
شنوا۔ جناب جو کچھ آپنے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ
سمجھینگے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھینگے وہ آپکے حواس اربعہ
سے متعلق ہوگا جس سے ادراک آواز کا ممکن نہین۔ اب آپ براہ مہربانی اسمین رائے
نہ لگائین اور ان عجائب مین غور کرین کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے
غرض وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ
کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہین۔ اوسکی آواز اور
حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی
رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دھن رہا ہے۔ کوئی وجد
کی حالت مین بیتاب ہے۔ وہان ایک بہرا بھی بیٹھے اون لوگونکی حالت دیکھکر
متعجب ہے اور دل مین کہہ رہا ہے کہ ان حمقا کو کیا ہوگیا جو اتنے بڑے مجمع مین
ایسی ناشایستہ حرکات کر رہے ہین۔ نابینا کو اوسکے حسن سے کچھ کام نہین صرف
آواز پرست ہے۔ شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ
فصاحت و بلاغت اشعار پر اش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نسبت
افراز و غیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اوسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر
نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض۔ حسن پرست کو اوس کے حسن و جمال مین

وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش بدیوار بنا ہوا ہے۔ نفس خوش آوازی پر جان نیدا لوگی یہ حالت ہے کہ گویا انکے گلون پر خنجر چل رہے ہین۔ اونمین ایک متقی بھی آن بیٹھا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہان سے نکل جائے مگر موقع نہین پاتا۔ بعضے ایسے لوگ بھی اوس مجمع مین شریک ہین کہ اوسکا گانا انکو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہین سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہین کسی کو صرف اوس عورت سے تعلق ہے کسی کو اوس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہین بلکہ شرکت ہی سبب نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہین اسلئے کہ کسی مین وہ تلذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی مین دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہر حال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتین اتنی ہونگی جتنے لوگ وہان موجود ہین کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہو گی۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنے ایک ہی عورت گا رہی ہے پھر اسپر آثار یعنے کیفیات قلبیہ مختلف کیون مرتب ہو رہی ہین غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر بلحاظ واعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتین متعدد ہو رہی ہین۔ ہر چند یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہین اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو

دیکھ رہا ہے دوسرے کو اوسکی خبر نہین اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتین اس آواز
کی اپنے اپنے مقام مین ہین کچھ ایسی مستقل ہین کہ گویا باہم ان صورتون مین تباین ہے
اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اوسکو دور
نہین کرسکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتونکو
دور کردیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اوس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس
صوت مین موجود تھا تو کچھ نہ بتاسکے گا بہرحال اوس صوت کی کثرت کا انکار
نہین ہوسکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا
ان صورتون کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہین کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث
ہو کلی محسوس نہین ہوسکتی اسلئے ہم یقیناً کہہ سکتے ہین کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے
مگر اُن تمام صورتون پر منبسط ہونیکی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے
جو فی الواقع وہ دونون سے بری ہے۔

یہان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان
تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اوسکا
ظہور صور جزئیہ مین ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اوسکا تعین علحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف
واقع ہے اسلئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امیر غریب اسکے
ساتھ ملے اسلئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین مین دخل ہو تو اسکا مطلب یہ
ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہون اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورتمین

یہ لازم آئیگا کہ ماہیت غیر متعین ہوا ور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقتضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونون کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہوا وراگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئے گا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع مین یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اوسکا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی متعین ہوگا کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہین پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پھر اوس زائد متعین مین وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم آجائے گا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنے تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج مین ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اوسکا اسی صوت پر ہوا اسلئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم مین صلاحیت اس امر کی نہین کہ منضم ہو سکے۔ غرض یہ ثابت ہوگیا کہ صوت اپنے ذاتی تعین سے متعین ہے اوسکے تعین مین کسی تعین خاص کو دخل نہین۔ پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ مین نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اوسکا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ مین اگر یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہونیکے پہلے سے گا رہی تھی تو اوسوقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جون جون مجمع بڑھتا گیا نئی نئی صورتین اس آواز کی پیدا ہوتی گئین پھر اگر مجمع کی برخاست ہوجائے اور وہ گاتی رہے

جب بھی وہ آواز موجود رہے گی جس سے ظاہر ہے کہ اون صورتون کی وجہ سے
نفس صوت مین کوئی تغیر نہوا بلکہ اُن صورتون کے وقت بھی وہ اسی حالت
صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صور تہا جس سے ان صور حادثہ مین اوسکا
متجلی ہونا استلزام اسکے حدوث و تغیر کو نہین بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ
قبل حدوث صور متصف تھا بعد حدوث و فنای صور بھی متصف ہے -
پہر وہ صورتین جو بظاہر مغائر صوت معلوم ہوتی ہین سو اوسکی وجہ یہ ہے
کہ کوئی صورت ایسی نہین جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورت
مین باعتبار ایک تعین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسیوجہ سے کسی کا
حمل کسی پر نہین ہو سکتا جس سے باہمی مبائنت صور ثابت ہوتی ہے - مگر یہ نہ خیال
کیا جائے کہ اس باہمی مبائنت سے نفس صوت انسے علحدہ ہو گیا بلکہ یون سمجھنا
چاہئے کہ وہ جتنی صورتین ہین اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہین جسکا
منبع اور منشا وہی ایک صوت ہے جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت
کا محتاج نہین بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود
مین اسکے محتاج ہین -
اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتون سے
علحدہ مشاہد نہین ہو سکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر چند
اوصاف و اضافات اونمین بہت کچھ پیش نظر ہین مگر وہ صورت صوت کو
پوشیدہ نہین کر سکتین جیسے برفی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر
پوشیدہ نہین گو نام اور تعین جدا ہو گیا بلکہ وہان یہی سمجھا جائیگا کہ برف مظہر ہے

اور پانی ظاہر۔

یہان یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ صوت مطلق حروف و تغنی وغیرہ مین تنزل کرکے صورت خارجیہ مین محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبہ اطلاق کسی کو محسوس نہین۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اوسکے ساتھ نہین کیونکہ کوئی صورت درجۂ اطلاق تک پہنچ نہین سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت اُن صور خارجیہ مین محسوس ہے مگر نہ کسی مین اوسنے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول و اتحاد تو وہان ہون جہان دونون مین مغائرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ مین ہو یا جن کسی آدمی مین گھس جائے یہان تو وہ تمام صورتین اطوار و شیون صوت کی ہین۔

خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہین۔ یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہین یا زمانی۔ مواقف مین لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہین مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدولین ہین جو ساکن ہون اور ما قبل اونکے کی حرکت اون کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہین خواہ وہ متحرک ہون یا ساکن پھر بعض حروف صرف زمانی ہین جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے تا طا دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہین۔ اور بعض آنی مشابہ زمانی ہین مثل را حا خا کے جنکے افراد آنیہ چند بار متوارد ہوتے ہین۔

پھر ا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت مین کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع و قلع

آتی ہین جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام جو
دونون آنی ہین پہر حروف زمانی کیونکر ہو سکین گے اور مصوتہ وصوامت کے زمانی ہون
سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مد ولین مین ہے اور باقی حروف مین صوت
نہین بلکہ سکوت ہے کیونکہ صوت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوا ے حروف
مد کے سلب سب مین معتبر ہے پہر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہین تو ان اعدام
مین تمائز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہین ہو سکتے
خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات مین آپ سے پوچھتا ہون کہ لوگون
نے یہ کیا غلط مشہور کر رکہا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے بات کوسون پہنچائی
جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع وقلع سے جو ایک موہوم تموج پیدا ہوتا ہے
علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اوسکی شکل خاص کو بگاڑنے کے لئے کافی ہین اس لئے
کہ مدار صوت کا یعنے وہ ہو جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کہا کر
ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کہائے گا تو
ضرور پریشان ہوگا پہر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموج خاص جسپر مدار آواز کا
رکہا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اوسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے۔
اور قطع نظر اس کے کہ تفرق تموج سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا
محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون مین راز کی باتین بھی کہی
جاتی ہین حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونون
کے پاس اسکا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہو جائے
تو ملزوم یعنے اوسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے

کہ بات یعنے حروف مجتمعہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجود بات کا باطل
ہوگیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہوچکا ہے اور بذریعہ
ٹیلیفون اونکا کوسون پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے
اسلیے کہ جب وہ منہ سے نکلین تو بجز حرکت اپنی کے مقصود تک پہنچنا اونکا محال ہی
حالانکہ باتفاق متکلمین وحکما انتقال عرض کا محال ہے حکمانے حرارت اور بو کی
حرکت مین یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاے متصلۂ
ہوامین استعداد پیدا ہوتی ہے اوسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص بو اور حرارت
کا مثل اول کے وہان فائض کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے
اونہون نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے ہر ایک جز مین بو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص
مماثل مستقل قائم ہے اور جہانتک بو اور حرارت ہوامین پہلی ہوئی ہے لاتعد
ولاتحصی امثال بو اور حرارت کے قائم ہین اور ہر آن مین تجدد امثال اونکا
ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہین اور یہان بھی انتقال
عرض محسوس ہے تو غالبًا یہان بھی وہی جواب ہوگا۔ کہ ہواے محدود مین
لاتعد ولاتحصی امثال ہر حرف کے قایم ہین۔ مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان
کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہو کیونکہ مقام صماخ مین ہوا کے
صدہا جز موجود ہین اور ہر جز مین وہ حرف موجود ہے پہر ایک کا احساس ہوتا اور
باقی کا احساس نہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہوگا حالانکہ
بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ
کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف مین تجدد امثال ثابت ہوتا ہے جیسے

صوفیہ تمام اشیائین اوسکے قائل ہین - اسلئے کہ وہ حرف جہان پیدا ہوگا وہین فنا ہوگا
پہر دوسری آن ہین اوسکا مثل جز ہوا ور ہوا مین موجود ہوگا اور وہ بھی وہین فنا ہوگا
علی ہذا القیاس ہر آن مین ایک جز ہوا مین اوسکا فنا اور دوسری آن مین اوس جز کے
مجاور جز مین اوس کے مثل کا وجود ہوتا جاے گا یہانتک کہ وجودات امثال کا
سلسلہ ختم ہوجاے - ابتداء تولد سے آخری فنا تک اوسکی عمر سمجھی جاے گی ہر
عمر گو کسی آواز کی چہوٹی ہو جیسے چٹکی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی
مگر اس بات مین دونون برابر ہین کہ ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہین گو حساً
توارد و توالی امثال کی وجہ سے ایک سمجہا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ
کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ دقیقون مین طے کرتی ہے اور کوئی سواری
مثل ریل کے ایسی فرض کیجائے کہ اوسی قدر عرصہ مین وہ مسافت طے کرے پہر
آواز کے ساتھ چلین تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقون تک کان مین ایک ہی
رہے گی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہین بلکہ ہر آن مین اوسکے امثال کا تجدد ہوتا
رہا ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ عمر بہر حساً ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت
تجددی ہے - حکما کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ مین لازم آتی ہے اور
اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض مین تجدد امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک
کل عالم مین -

پہر اگر غور کیا جاے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہین ہوسکتا
بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا ور ہوا اوسکا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہین کہ نور
جسم ہی اور ہوا اوسکا محل ہے کیونکہ جسطرح نور حرکت کرتا ہی وہ بھی حرکت کرتا ہی بلکہ وہ ہوا

کو پھاڑ کر کان کے پردون پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ تموج ہوا
کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اسلئے کہ مثلاً حلق کے قرع وقلع سے جو تموج
پیدا ہوتا ہے اوسکے تو وہانتک پہنچنے ہی مین کلام ہے۔ اگر کسی سخت جسم سے
ہوا مین شدید تموج پیدا کیا جاے جب بھی اوس سے ایذا نہین ہوتی بخلاف
آواز قوی کے جسکی اذیت کو اہل حس جانتے ہین غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا
کو پھاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک
جسم ہے آواز کے جسم ہونے مین کوئی مخالفت عقل نہین بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت
جسم کہدیا حالانکہ بحسب تقریر بالا اوسکا کوئی ثبوت نہین پھر آواز کے جسم ہونے مین
کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردۂ گوش پر ایک قسم کی
حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کھینچنے
سے اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ کلام کا تکون اور وجود وہان ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہین
اسلئے کہ پہلے تو وہ تموج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اوسکے پہنچنے ہی مین کلام ہے
اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان مین پیدا ہوتی ہے تو چاہئے کہ
سامع کو متکلم کہین اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور
جسمین صفت کلام کا حدوث وقیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا
نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع قلع کا نام ہے نہ تموج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے
کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اوس کے شرائط موجود ہوتے ہین تو
حق تعالی اوسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم مین محل اوسکا ہوا ہے اگرچہ مذاق معقول والے
مین یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالی کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چندان مخالف

بھی نہین اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد مین بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یون کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اوسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہین تو اوسکا نام کلام ہے اور محل اوسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑئیے اب یہ بتائیے کہ بات کرنیکے وقت اتنے کام ہوتے ہین صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تمامون سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اوس مضمون کے اجزا کیلیے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنے یا محاورہ ادنکو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اوس کے مخرج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوا اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار ولوازم ونتائج کلام کی تخیل حالت مخاطبہ پر نظر اثنائے کلام مین وہ جو کچھ کہے اوسکو سننا اور ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہین سو ان تمام افعال کیطرف ہر وقت نفس متوجہ رہتا ہے یا نہین اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہین مگر یہ بھی نہین کہ ہر ہر آن مین انمین سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے ادسمین ادن مین سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہین اس سے لازم آیا ہر آن مین مختلف افعال نفس سے صادر ہوتے ہین اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال کی طرف نفس متوجہ نہین رہتا تو یہ سب کام کرنے والا کون ہے۔ طبیعت نہین ہوسکتی کیونکہ یہ حرکات وسکنات امور طبیعیہ سے نہین جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے ہین اور سوا نفس وطبیعت کے کوئی تیسری چیز نہین جس سے یہ افعال صادر ہون۔ اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو

اور وہ محال ہے بہرحال دونون صورتون مین محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے بات کرنا محال ہے۔

شمولا۔ لایصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے توجائز ہے کہ یہ تمام افعال نفس وطبیعت سے ہون اگر کئی امور کی طرف آن واحد مین نفس توجہ کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہین۔

پھرا۔ اگرچیکہ آپنے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ مین نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہین کوئی طریقہ اوسکا سیکھ جاتے اور اوسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو یہ ثابت ہوگیا کہ بات کچھ بھی نہین یا تو مثل لڑکون کے ایک دوسرے کو دیکھکر منہ چڑاتے ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹون کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اگرچیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اوسپر کوئی قوی دلیل نہین سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رہگذر صوت مین واقع ہے حالانکہ پانی مین بھی آواز سنی جاتی ہے اوسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار وقرائن سے دہان استدلال کیا جاتاہے جو مفید قطع نہین اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انیہ سے معلوم ہوتے ہین وہ واقع مین نہون۔ ثبوت اسکا اس مثال سے ہوسکتاہے کہ دو شخص مثلاً کہین آپسمین جھگڑتے ہون اور تمامی آثار وقرائن مثل سب وشتم وغیرہ موجود ہون اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دلون مین دونون کے

عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خر فروشانہ عداوت کی نمائش کرتے ہون اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوباشون کے مجمعون مین یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انیہ مفید قطع نہین۔

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانون مین بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانون پر جبرئیل اور دوسرے ملائکہ وانبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتین کرنا ثابت ہے حالانکہ وہان ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہین پھر وہان آواز کس جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جبتک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہان ثابت نکرین آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہین ہوسکتا بلکہ اوسوقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہان آواز قائم بالذات ہے یعنے جوہر ہے جب آواز وہان جوہر ہوئی تو زمین پر اوسکا عرض ہونا ممکن نہین ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ اور جوہر ہونیسے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہین آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جواہر لازم آئے گا تو ہم کہین گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی مین تداخل جواہر نہین بلکہ قیام العرض بالجوہر ہے جو جائز ہے تو جواب اوسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی مین کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے اوسکا رنگ تھوڑی دیر مین بہت دور تک پھیل جائے گا اور پانی کو رنگین کردیگا یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کے ساتھ قائم ہے بلکہ اوس رنگ والی چیز کے اجزا ہین جو نہایت باریک ہوکر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہوگئے ہین کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اوس رنگ والی چیز کے مستقل اجزا ہین ورنہ استحالہ

جوہر کا عرض کے ساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنی غور سے یہ بات معلوم
ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی سے علیحدہ کر لئے جائین
تو جتنی رنگ والی چیز پانی مین ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ جمع ہو جائے گی اور پھر مثل
سابق ایک جسم حاصل ہو گا جو نہایت باریک اجزا ہنکر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ
پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جوہر ہے یعنے زعفران وغیرہ مگر
ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اوس جسم کو تصور کیجئے تو قریب
قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم مین برابر
حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہوا ور ہوا مین حلول کی ہو
اور اوسکا نفوذ ہوا مین ایسا ہو جیسے روشنی ہوا مین نفوذ کرتی ہے خصوصًا اون
لوگون کے مذہب پر جو اوسکی جوہریہ کے قائل ہین۔

پھر چونکہ آواز مین انتقال محسوس ہے تو اوسکا جسم ہونا بھی ثابت ہو گا
جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متحیز بھی ہو گی اگرچہ تماس سطحین و الا تحیز بظاہر اوسپر
صادق نہ آئے گا مگر تخیل صحیح مین کوئی استبعاد بھی نہین علے ہذا القیاس فراغ
موہوم بھی وہان صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہو گا کیونکہ وہان حیز اول
جسم متحیز کی وجہ سے ہٹکر اوسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہان لطافت کی وجہ سے
حیز اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ پھر اوس آواز کے انواع مختلف ہین جو اقسام کے
سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہین اور ہر ایک قسم مین اصناف
و اشخاص ہونگے مثلًا بندوق اور نقارہ اور حیوانون کی آوازین انواع متخالفہ
ہین علی ہذا القیاس حیوانون کی آوازون مین بھی باہم تخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک

نوع کی اصناف ہین جنکا اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے
واسطہ سے سمجہا جاتا ہے ۔ پہر آدمی کی آواز مین ہر حرف کی آواز کی حقیقت
جدا ہے ۔ یہان ایک نفس آواز ہے جس کا اطلاق تمام آوازون پر ہوتا ہے
وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنے وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے
آواز خاص کے موجود خارجی ہونے مین کوئی شک نہین اسلئے کہ اوسپر آثار خارجیہ
برابر مرتب ہوئے ہین اور خود محسوس ہونا اسکا اسکی وجود پر دلیل بیّن ہے البتہ
اوس کلی طبعی کے وجود خارجی مین اختلاف ہے ۔
اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہین مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض
کرتے ہین کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی
اس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے مین کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہین خواہ
کلی موجود فی الخارج ہو یا نہو یہ آواز خاص ضرور خارج مین موجود ہے اور حیز اوسکا
وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان مین فرض کرو کہ
سیکڑون آدمی اور ہزارون چیونٹیان وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہین
اور وہ سب اوس آواز خاص یعنے (آ) کو سن رہے ہین یہان یہ امر قابل غور ہے
کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اوسکی ترکیب ثابت
نہین اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہین ہو سکتی پہر
ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہئے یا کیفیت وہ بہی بسیط ہے غرض (آ) جو مسموع ہے
ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے حیز مین جسکے اجزا ظاہرا لا تعد و لا تحصی ہین ممتد ہونا
اوسکا قرین قیاس نہین اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقداریہ ضرور ہوتے ہین اور

(آ) کو کوئی جزو مقداری نہین۔

اگر کہا جائے کہ وہان ایک (ا) نہین بلکہ ہر ایک جزو مسافت مین ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کیجائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سنے گا جس طرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے۔ اگر ایک ایسی نلی بنائے جائے جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جاے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائے گا اور اگر سرا اوس نلی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اسمین شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (ا) سنے گی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوکی سماعت گاہون مین اگر ہزار چند حصون کا فرق کہئے تو سزاوار ہے۔ رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیۂ شریفہ وقالت نملة الایہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا انکار نہین ہو سکتا کہ وہ اوس تمام مکان مین بوحدت شخصی ایک ہے۔ پھر اوس (ا) کی صورت ایک طور پر نہین جسکی سماعت بالکل کند ہے اوسکے پاس اوسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علی ہذا القیاس قرب و بعد مین بھی اختلاف ہوگا غرض اوس آواز (ا) کا اثر کہین یہ ہوگا کہ سننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہین یہ اثر ہوگا کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت مین کہ کند سماعت اور دور ہو علی ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن

کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہین کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اگر مبدا اون آثار مختلفہ کا نفس آواز (ا) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہئے کہ آثار ایک قسم کے ہون اس سے معلوم ہوا کہ مبدا نفس (ا) نہین اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہین تو سواے اسکے کوئی بات نہین کہ یہ اختلاف اون صورتون کی طرف منسوب ہوگا جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہین غرض مسافت مذکور مین باعتبار سماعتون کے ہزار ہا ون صورتین اوس (ا) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس (ا) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اوسکے مختلف ہین کہین قوی کہین ضعیف کہین قبیح کہین حسین کہین محبوب کہین مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتون مین کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہین ہوسکتی اسلئے کہ وہان ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہین اور منشا اوس کثرت کا صرف اعتبارات ہین اس سے معلوم ہوا کہ وہان ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات۔ اور یہ بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہین کیونکہ اگر فرض کرین کہ وہان کوئی سامع نہین جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (آ) کو موجود خارجی نکہنا بالکل مکابرہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود مین کسی صورت کا محتاج نہین کیونکہ اون صوتون کا وجود خارج مین باعتبار سماعتون کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعیہ ہین جن پر آثار واقعیہ مرتب ہو رہے ہین اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے

ورنہ وجود صورتونکا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوا
کہ (ا) مین کسی قسم کا انقسام نہین کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا
یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الاجزا کو
اور جزئی ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہین کرسکتا۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ چیزین اون صورتون کی متعدد ہین
مگر وہ اون صورتون کے ساتھ مخالط نہین جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہون مگر نفس مسموع مین تکثر نہین۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اون تمام صورتون مین وہی (ا) ہے
کیونکہ اوسی نے اون تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت
کا وجود ممکن نہین۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ)
نہین جس سے تاثیر الشئے فی نفسہ لازم آئے۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ سب صورتین اوسکی محتاج ہین اور وہ کسی کا
محتاج نہین۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) من جمیع الوجوہ عین صور تفصیلیہ نہین ہرچند
اونمین اتحاد ذاتی ہے مگر تغایر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اوسپر آثار مرتب ہین
اسی وجہ سے حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہین۔
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اون صورتون مین تعدد اختراعی نہین بلکہ محسوس ہے
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا اون صورتون کے ساتھ اتحاد حلولی

نہین جس سے امور متعدد وہ بحسب ذات ایک ہوجائین یا ایک ذاتًا متعدد ہوجائے

جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کرین تو یہ تمام خرابیان پیش آئینگے میری عقل مین تو یہ بات نہین آسکتی کہ ایک چیز۔ واحد شخصی متعین بالذات ہو اور متکثر بھی ہو اور اوسکی تمام صورت مین مغائرت باہمی ہو اور وہ واحد نہ اونمین منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ اونمین حاول کرے نہ اونکے ساتھ متحد ہو اسلئے مین تو کبھی قائل نہین ہوسکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے۔ مین آپکی ایک نہ سنونگا جبتک آپ آواز کا وجود دوسو گزنکے حیز مین ثابت نہ کردین کیونکہ یہ سمجھ مین نہین آتا کہ بسیط کا حیز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہین کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہانتک کہ آخر حیز کو پہونچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہین اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیون نہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہانتک کہ کل اوس مکان کو جسمین سنا گیا دفعات کثیرہ مین طے کرلیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مساحت کل حیز کی مسافت کی ہوجاتی ہے۔

ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سے چھوٹی مقدار لیجائے وہ بسیط نہو گا حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ تکون اوسکا ایک آنی حرکت حلق سے ہوتا ہے۔ اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اوسکو اجزائے مقداریہ ہین یا وہ کیفیت اجزائے مقداریہ کی ہے تو حرکت اوسکی جمیع جہات مین مسلم نہین اسلئے کہ حرکت اوسکی ارادی نہین ہوسکتی اسواسطے کہ وہ حیوان نہین اور طبعی بھی نہین اسواسطے کہ صرف ایک جانب اوسکی حرکت نہین اور

اور قسری بھی نہین اسلئے کہ اوسکو حرکت طبعی نہین اور سوا اوسکے اگر قاسر قرع
وقلع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہئے جیسے پانی مین محسوس ہے حالانکہ
حرکت اوسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اوس آواز کا بصورت دائرہ
بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے اور انفعال
ہوا کا اوسکی استعداد کی وجہ سے آناً فاناً ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہین کیونکہ جہان
استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیف مقام تکون
مین باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بو وغیرہ مین کوئی صورت ایسی نہین
کہ محل تکون سے کیف معدوم ہوا اور دوسرے اجزاء مین موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی ابتک سمجھ مین نہ آئی کہ کانون مین اوسکی
حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصبہ کا یا تمدد اوسکا یا کوئی اور بات
ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ مین سمجھ جاؤن۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتون کے
تکثر کے قائل ہوگئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیے
پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہین ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ معقول
ثانی ہوا اور انقسام اوسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر
ہونا بداہۃً محال ہے۔ حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم آئینگے
اور مستلزم محال محال ہوتا ہے اسلئے اوسکا وجود محال ہے۔

شنوا۔ آپ کو حق تعالی نے سماعت ہی دی ہی نہین جس سے اوس آواز
کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن مین اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے
ہوے ہین کہ ہر بات مین اونہین کا قیاس اون امور مین لگاتے ہو جو آپ کو

غیر محسوس ہین خدائے تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمین محسوس ہے اور ہم
جانتے ہین کہ وجود اوسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ
پیش کروگے ہمین اوس کے وجود مین ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اوسکی حقیقت
ہم آپ کو نہ بتلاسکین اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اوسکی بداہتہ کے
قائل ہوتے اوسوقت اگر اس قسم کی تقریرین آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہین
اب اگر آپ مین کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے مین عمر
ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی مین بیٹھکر روے اور حق تعالیٰ
سے التجا کیجئے کہ یا سماعت عنایت فرماوے یا بغیر اوسکے اور کسی طریقہ سے
سمجھادے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردون کو وہ سناتا ہے
چنانچہ ارشاد ہے۔ لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ
وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ
يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ اور سوا اسکے اگر بڑے
بڑے عقلا اقسام کے موشگافیان کرکے آپ کو سمجھائین تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکوگے۔
الحاصل کتنے ہی دلائل قایم کیجئے نہ مادرزاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا
نہ بہرے کو ادراک سماعت نہ اخشم کو ادراک شم روائح کا نہ عنین کو ادراک حقیقت
جماع کا علی ہذا القیاس کل ادراکات جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جبتک کسی حاسہ
یا وجدان سے جزئی ادراکات نہون اوس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی
کلی نہ بنیگی مثلاً نابینا کی عقل روشنی۔ رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صدہا کلیات
سے محروم ہے۔ ہرچند لوگون کے خبر دینے سے وہ کلیات اوسکے پاس مجہول مطلق

نہ ہی مگر صرف اتنا جاننا کہ وہ کچھ ہین علم نہین ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اوسکے ماعدا سے ممتاز کردے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہین ہو سکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ مین نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج مین ہے یا نہین ذہن مین حاصل ہونیکے لئے جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پہر جب کوئی کلی عقل مین آجائے تو دوسری کلی اوس سے بن سکتی ہے جو اوسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر چند تصور کے قابل نہین کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے اور عدم کوئی چیز نہین مگر اسوجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اوسکا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بحذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن بنا سکتے ہین مثلاً ہیولیٰ جو ایک جوہر مجرد قائم بالذات ہے نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہراً سمجھ مین نہین آتا مگر ذہن نے اوسکو اسطرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنے کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پہر طول و عرض و عمق سے اوس کے بعد جو باقی رہگیا یعنے جوہر مجرد کو علیحدہ تصور کر لیا یہان وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولیٰ کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیگا اسلئے کہ اوسکو عوارض مرئیہ سے قطع نظر کرنے کی ضرورت نہوگی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات مین حس کو دخل نہین اونکا وجود بھی ذہن مین ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولیٰ کہ کبھی محسوس نہین ہو سکتا مگر نابینا اوسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہین کر سکتا۔ اس موقع مین اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولیٰ کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کون مانع ہے کیونکہ لاحجر فی التصور مسلم ہے۔

جواب اسکا یہ ہے ممکن سمجھ لینے مین کوئی ہرج نہین اور فی الواقع حقیقتاً
کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات
کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑ سر کا آدمی پیدا ہو اور اوسکو
ایک پاؤن ہو اور ایسے ہی دس بیس محالات اور اوسکو عجوبہ بنانیوالی چیزین
اوسمین جمع ہون لیکین اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجیے تو ہرگز قبول نکریگا
حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے
کروڑ سہی آخر متصرفہ ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے۔ مگر نابینا کا تصور سواد
وبیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ جو صورت بیان سے اوسکے
ذہن مین آئے گی وہ مطابق واقع کے نہو گی مثلاً جب اوسکو کہا جائے کہ بیاض
ایک چیز ہے تو اوسکے ذہن مین وہی چیز جائے گی جو اسکے علم کے مناسب ہے
مبصرات کی قسم مین کبھی نہو گی پہر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ
مثل تلوار اسکے خیال کرے گا جو دو جسمون کو علٰحدہ کرنیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے
کیا خیال کریگا سر یا اور کچھ۔ پہر اوس شخص کو اگر حق تعالی بصارت عطا فرمادے
اور سپیدی اوس کے سامنے پیش کرین تو پہلی صورت تصوری کے مطابق
اوسکو ہرگز نپائے گا۔ نابینا کو جانے دیجیے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے
ذریعے سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہین مگر اوسکا تصور نہین کرسکتے کیونکہ اوس کا
ادراک کسی حاسہ سے نہین ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے
نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس سے محسوس نہونا اوسکا ظاہر ہے
چونکہ بصارت محسوس نہوئی اسلئے اوسکا تصور نہین ہوسکتا۔ اسی وجہ اوسمین

حکمائے کے تین قول ہین اگر اوسکا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا توکسی کو استدلال کی ضرورت نہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ مین جب بڑے بڑے عقلمند حکما کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اوسمین اسقدر حیرانی ہو کہ ابتک کوئی بات حل نہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کس طرح اوسکا ادراک کرا سکتا۔

الحاصل ممکن نہین کہ نابینا کی عقل بصارت یا اوسکے متعلقات کو ادراک واقعی کرسکے تو معلوم ہوا کہ لاحجر فی التصور کا مطلب یہ نہین کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہوسکتا ہے جیسے اندہے کی ٹیڑی کہیر کا تصور مشہور رہے۔ اس سے وہ ہمارا دعوی ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلین پابند محسوسات کی ہین اور اس دعوی پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہین ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونے کا یہ تھا کہ اجلی البدہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہی ورنہ غیبوبۃ الشئی عن نفسہ لازم ہوگی جو محال ہے۔ بااین ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہین۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم مین کلام نہین۔ پہر غور طلب یہ بات ہی کہ نفس کو انا انا کہتے ہوے ہزارون سال گذر گئے مگر ابتک اوسکو یہ بھی خبر نہین کہ مین کیا ہون۔ کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ مین جزء لایتجزی ہون قلب کا نہ جسم ہون نہ جسمانی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہون نورانیہ علویہ خفیفہ زندہ متحرکہ تمام اعضا

مین ایسا سرایت کیا ہوا ہون جیسے پھول مین پانی۔

کوئی کہتا ہے مین قوت دماغ ہون۔

کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہون۔

کوئی کہتا ہے مین یہی ہیکل محسوس ہون۔

کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہون جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔

کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہون۔

کوئی کہتا ہے خون معتدل ہون۔

کوئی کہتا ہے دم ہون جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔

کوئی کہتا ہے ناریت ہون جو سرایت کئے ہوئے جسم مین ہے

کوئی کہتا ہے پانی ہون۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہین اسکے سوا اور بہت اقوال ہین۔

پھر یہ اختلاف علحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث ہے یا قدیم اور بعد فنائے بدن باقی رہتا ہے یا نہین۔ اور تمامی افراد مین متحد الحقیقہ ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن مین منتقل ہوتا ہے یا نہین۔ کلیات و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس تمناہیہ ہین یا غیر تمناہیہ

الحاصل ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس آواز بلند کہہ رہے ہین کہ اپنا حال ہمین کچھ معلوم نہین اگر برائے نام کچھ کہہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل اس بات پر کہ خود حکما کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہین۔ یہ ہے کہ جتنے اقوال حکما کے ہین

وہ خود اونکے نفس کے ادراکات ہین تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اوسکے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پہر اونکا اختلاف دلیل اسبات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور ادراک نہین اسلئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے یہ حکما کے نفوس کا حال تھا دوسرون کے نفس تو اتنی باتین بھی نہین بتا سکتے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہین اور جو چیز محسوس نہو اوسکا علم واقعی نہین ہوسکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہین اسی طرح اوسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہین چنانچہ علم کی حقیقت ابتک نہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اسمین شک نہین کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مین کچھ جانتا ہون یہانتک کہ لڑکے بھی اوسکے قائل ہین اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے ابتک معلوم نہ ہوئی۔ اسوجہ سے اس مسئلہ مین بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم مین ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کیجاتی ہے اسقدر تو ضرورۃً ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہین ہوسکتی اکثر اشاعرہ اسپر یہ زیادہ کرتے ہین کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت مین وہان دو چیزین ہوئین ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزون کے قائل ہوے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے۔ تیسرا تعلق احدہما کا یا دونونکا۔ ماتریدیہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ وہ ایک نور ہے جو حق تعالی کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔

حکما کا مذہب ہے کہ ذہن مین معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولۂ کیف سے ہی پہر ا ونمین
بعضون کا یہ مذہب ہے کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن مین آتی ہین اور بعض کہتے
ہین کہ معلومات کی شبح آتی ہے اور بعضون کا مذہب ہے کہ وہ مقولۂ انفعال سے
ہے یعنے ذہن کا اوس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضون کے نزدیک ایک
حالت ادراکیہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن مین پیدا ہوتی ہے اور
بعض کہتے ہین کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت مین
داخل نہین پہر بعضون کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلی درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب
شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضون کا قول ہے کہ وہ اعلی درجہ
کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اوسکی نہایت دشوار ہے اور بعضون نے
کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑون آدمی
کہتے ہین کہ ہمارے دل مین یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دلمین
سوچتے ہین جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل مین ہے ہزارون حکما کا قول
ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہین۔ یہ انہون نے دیکہا کہ بہت سی ایسی چیزونکا
ہم تصور کرتے ہین جن کا وجود خارج مین نہین ہوتا بلکہ اس چیزون کا بھی ہم تصور
کرتے ہین کہ خارج مین اونکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ اور نیز اون
چیزون پر حکم واقعی بھی کرتے ہین جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ پہر جب اون
چیزون کا وجود خارج مین نہین تو ضرور ہے کہ ذہن مین ہو یعنے کلیات نفس ناطقہ
مین اور معانی جزئیہ قوت واہمہ مین اور صور مادیہ حس مشترک وخیال مین ذہن
ان تینون کے مجموع کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہین - ایک یہ کہ نزدیک حکما مسلم ہے کہ ذات و ذاتیات انحاء وجودات مین محفوظ رہتے ہین اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہریہ وجود ذہنی مین بھی جوہر ہون حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہین - اس اعتراض کا منشا یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج مین بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن مین بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونون اس شے کے وجود کے لئے گویا ظرف ہین جیسے مقناطیس اگر مٹھی مین بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج مین رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج مین ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع مین نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج مین ہو علی ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان مین نمو اور حس و حرکت و نطق جبھی ہونگے کہ اوسکا وجود خارج مین ہو -

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جبتک ذہن مین ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق اور جب ذاتیات وجود ذہنی مین مسلوب ہون تو سلب الشئی عن نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات مین اجمال و تفصیل کا فرق ہے - اور مقناطیس کی مثال یہان صادق نہین آسکتی اسلئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہین ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ مضائقہ نہین ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہو تو سلب الشئی عن نفسہ لازم آجائے گا ہرگز جائز نہین یعنے یہ کہنا جایز نہین کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان

ذہن مین نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنے انسان بھی نہین کیونکہ ذہن مین جب انسان
انسان ہی نہین تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریون کی وجہ سے ایک جماعت
اسکی قائل ہوگئی ہے کہ ذہن مین اصل شے نہین آتی بلکہ اوسکی شبح اور تصویر آجاتی ہے
جس سے ادراک اصل شئے کا ہوتا ہے جیسے کسی شئے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شئے کا
ادراک ہوتا ہے یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیا باشیاحہا کے قائل ہوگئے ہونگے
کہ وجود ذہنی کے وقت اشیا پر جوہریت صادق نہین آتی۔ مگر اون پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہین کہ
اوس تصور مین دوسری چیز شریک نہین ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا
صغر وکبر صاف ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزون کا وجود قوت خیالیہ
مین ہوتا ہے جو جسم نہین بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اوس بخار کو
عارض ہوتی ہے جو دماغ مین ہوتا ہے۔ اور نیز اشخاص معینہ اوسی کیفیت خیالیہ
مین ایسے طور پر آتے ہین جو متحرک اور اپنے اپنے حیزون مین مشغول معلوم ہوتے ہین
حالانکہ اوس صغر وکبر کا وجود کیفیت دماغیہ مین ہونا اور پھر اون اشیا کا متحرک
اور مشغول اوس بخار مین ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی
مین ان چیزون کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہین اسلئے کہ قلیل المقدار وحجم
چیز مین بڑی بڑی مقدار والی چیزون کی شبح کا انطباع ظاہر البطلان ہے اور
جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہوگئے ہین انہون نے جوہر کی تعریف مین لفظ
اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جبتک ماہیت جوہر ذہن مین بطور کیفیت ذہنیہ رہے
اوسوقت بھی جوہر اوسپر صادق آئے اسلئے کہ اسوقت وہ خارج مین نہین ہے

کہ لافی موضوع ہوتی۔

اور اوس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہوگئے کہ ماہیت جوہر ذہن مین کیفیت ہوجاتی ہے۔

اور بعضون نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مسامحت ہے

اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جس کو اسفار اربعہ مین لکہا ہے ماحصل اوسکا یہ ہے کہ اسمین شک نہین کہ جب تک کوئی شے نفس کو حاصل نہو نفس اوسکا ادراک نہین کرسکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول و وصفیت مین منحصر نہین بلکہ جایز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیا حق تعالی کو بغیر حلول و وصفیت کے حاصل ہین جس سے وہ ادراک فرماتا ہے۔ چونکہ نفس بھی مجرد ہے اور حق تعالی نے اوسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ و حیوۃ و سمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالی نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال مین اپنی مثال اس عالم مین قایم کی تاکہ اوسکو دیکہکر معرفت اپنی حاصل کرین اہل ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کرین جو قائم بالذات ہون چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اسلئے اوس سے بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اوسمین پیدا کرتا ہے لیکن چونکہ اوسمین اور اوسکے خالق کے بیچ مین بہت سے وسایط ہین اسلئے جو افعال و آثار اوس سے صادر ہوتے ہین ضعیف الوجود ہوتے ہین یعنے وہ بذاتہ نہ متحرک ہوسکتے ہین نہ اونپر آثار خارجیہ مرتب ہوسکتے ہین بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ اظلال و اشباح وجودات خارجیہ ہوتے ہین۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے مین ہوتا ہے نہ ماہیت مین کیونکہ
ماہیت کمال نقصان وبطلان کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے
اولاً و بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے
جیسے وجود خارجی مین بھی وہ ضمناً ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونون
وجود مین محفوظ رہتی ہے انتہی ملخصاً۔ الغرض اوس اعتراض کے دفع کرنیکے لئے
کسی نے اصل شئے یعنے ماہیت کے دو نو ظرف یعنے خارج و ذہن قرار دیکر ہر
ظرف کے لوازم علٰحدہ علٰحدہ قرار دئے اور ماہیت کو دونون مین باختلاف
طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن مین آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ
کیف ہی سے نہین۔ کسی نے ماہیت کو ذہن مین آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے
سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ
بوساطت عروق ناظرہ اوس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کھینچتی ہے۔
غرض ابتک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہین اور اگر ہے
تو اوسکے پاس یعنے ذہن مین کوئی چیز آتی ہے یا نہین اور آتی ہے تو ماہیت
آتی ہے یا اوسکی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اوسمین کسی کو
اختلاف نہین ہوتا اگر کروڑ آدمیون کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب
بالاتفاق کہین گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمانے بھی مسلم کرلیا ہے کہ ادراک اوسکا
نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہان یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملتفت الیہ
بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی مین ادراک کرتا ہے

اوسکو نفس نہین جانتا اور اوسکے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے
یہان وہ مقولہ صادق آتا ہے تو کہ چراغ نہ بینی بچراغ چہ بینی۔
اب غور کیجئے کہ جس چیز مین اسقدر اختلاف ہوا اور اختلاف کرنیوالے
اعلے درجہ کے عقلا ہون تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ مین
آجائے بلکہ ایسے موقع مین اگر کوئی سمجھنے کا دعوی کرے تو وہ قابل تسلیم نہین۔
مگر حیرت یہ ہے کہ علم اور کسی ملک مین یا آسمان پر نہین کہ بسبب نارسائی کے
اعلی درجہ کے عقلا اوسمین تخمینین لگا لگا کر باتین بناتے ہین۔ اور ہر ایک کا
نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے
اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف مین کوئی چیز حائل نہین جس سے ادراک
مین دقت ہو۔ نفس ناطقہ تو دور دور کی باتین بتاتا ہے۔ اور اوسکی یہ حالت کہ
اپنی صفت اضافہ ہے یا کیف یا انفعال اوسکو خبر نہین۔
حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہین اونمین تو اوسکو
کوئی شبہہ نہین رہتا کم وکیف وانفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا
ہے۔ علم حضوری مین تو چاہئے تھا کہ اعلی درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اوسکے
یہان علم حصولی ہی مین انکشاف بڑھا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہو
تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالی کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔
اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ مین بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نرہی اس لئے
اوسکے علم مین ضعف آگیا تو جواب اوسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی مین
ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد مین

تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اوسکو حاصل نہو
الحاصل دعوے تو وہ لنبے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کرسکتا ہے
اور اوسکی قوت ادراکی یعنے عقل جبتک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں
اور اوسکی حالت یہ کہ نہ اوسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم
یعنے جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف
رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ مین نہ آئے وہ قابل قبول نہین یا اوسمین تاویل کی ضرورت
بڑی بے انصافی اور بیشرمی کی بات ہے شرح مقاصد مین لکھا ہے کہ نفس کو اپنے
صفات کا علم چاہئے کہ ہمیشہ ہو اسلئے کہ حضور مدرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ
باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہین کہ اونکی ماہیت پر اطلاع نہین ہوتی
جبتک نظر و تامل نہ کیا جاوے۔

اگر کہا جاوے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اوسکا جواب یہ
کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اوسکا بھی علم ہمیشہ چاہئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول
ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم مین بہت قلم فرسائیان
ہوئی ہین مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجایش ہے اسلئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ
ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالی نے نفس کے ادراکات کو مشروط
بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہین کہ اون کے ذریعہ
سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسیوجہ سے مادر زاد اندہا ایک
بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بہرا وغیرہ

ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہین۔ نفس اپنی قوت مدرکہ ذاتی سے وہان کچھ کام نہین لیسکتا اسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہان مفقود ہے۔ حکما اسکے قائل ہین کہ اگرچہ محسوس شئے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اوسکے ادراک کے لئے اوسکی صورت حس مشترک وغیرہ مین جانے کی ضرورت ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شئے کا نہین ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شئے خارجی کا ہمین ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت مین ضرور فرق کرتا ہے ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لین کہ تم کسی چیز کو دیکھکر نفس مرئی کو ادراک کرتے ہو یا اوسکی شبح کو جس کا وجود حس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ مین ہوتا ہے۔ میری دانست مین سوائے حکما یا اونکے اتباع کے کسی کا نفس یہ نکہیگا کہ مین مقام تاریک مین بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہون کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک مین یعنے دماغ مین کہ جہان نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان اگر کوئی صورت آجائے تو اوسکو ادراک کرتا ہون اور یہ سمجھتا ہون کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہون اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤ تو میری دانست مین آنا ضرور ہے کہینگے کہ ہم اپنی دانست مین بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہین مگر وہ خلاف عقل ہے۔

شرح مقاصد مین امام رازی رح کے سوالات کے جوابات مین حکما کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مُدرَک موجود خارجی ہونے مین کسی کو نزاع نہین لیکن ادراک یہ ہے کہ اوسکی صورت اور مثال مُدرِک کے پاس جاوے خواہ اوسمین یا اوس کے آلہ مین۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ مین محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم اونکا ادراک

نہین قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ آلہ مین اونکے حاصل ہونیسے حصول عند المُدرِک ہوتا ہے۔ حاصل اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شے خارجی ہے مگر نفس کا تعلق ادراکی اوسکی شبح سے ہوتا ہے اس صورت مین محسوسات موجودہ اور غائبہ کے ادراک مین کوئی فرق نہوا اسلئے کہ دونون صورتون مین نفس اصل شے کو دیکھا نہین۔ پھر جو اشتیاق اور بے قراری نفس کو بعض اشیا کے دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اوسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب نہین ہوتا اوسکے روبرو جب ہوگی شبح اور تصویر ہی ہوگی۔ پھر اس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنے نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ مین اصل شے کو دیکھتا ہون اور فی الواقع وہ اوسکو نہین دیکھتا بلکہ اوسکی تصویر کو دیکھتا ہے غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ حواس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے اس صورت مین جو چیز خارج مین محسوسات سے نہوا وسکے ساتھ نفس کو تعلق نہین ہوسکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی چنانچہ اونہون نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا مین ہم حکم صحیح لگاتے ہین جیسے شریک الباری ممتنع وغیرہ مین اگر ان قضایا کے موضوع و محمول کا وجود ذہن مین بھی نہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہان نہین۔ اسکا جواب یون دیا گیا ہے کہ اس سے اسیقدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن مین کوئی چیز موجود ہے لیکن اوسکا علم ہونا اس سے ثابت نہین ہوسکتا بلکہ جائز ہے کہ علم اوس تعلق کا نام ہو جو اوس موجود ذہنی کے ساتھ ہو۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایائے

مذکورہ کے وجود ذہنی بہ ناچاری مان لیا گیا حالانکہ ہنوز اوسکی ضرورت مسلم نہین
اسلئے کہ علم منجملہ اون اعراض کے ہے جو نفس کو عارض ہین مثل ارادہ وغیرہ کے
اور وہ خارج مین موجود ہے اسلئے کہ حصول اوسکا نفس مین ایسے طور پہ ہے کہ
نفس اوسکے ساتھ خارج مین متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس مین ہوتا ہے
اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہین جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے
اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہین آتی کیونکہ نفس مین اوسکا حصول ادراکی ہے
حصول اتصافی نہین ورنہ لازم آیگا کہ جواہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے
اعراض اور صفات نفس ہو جائین۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہین ہو سکتی ورنہ لازم آئیگا کہ کلی من
حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکما نے
جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہو تو معدومات مین حکم صحیح نہو گا
اوسی مادہ مین اون پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن مین
نہین آسکتی پھر جسکی صورت آرہی ہے اگر وہ خارج مین ہے تو خلاف مفروض ہے
اور اگر ذہن مین ہے تو ذہن مین معدوم کی دو چیزین ہوئین ایک صورت
دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جسکا کوئی قائل نہین۔
شارح مقاصد رح نے اوسکا جواب دیا ہے کہ ذہن مین صرف ایک چیز ہے یعنے
صورت اور اوسکا معدوم کی صورت ہونا بدین معنی ہے کہ وہ ایسے طور پہ ہے
کہ اگر خارج مین اوسکا اور اوس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی
اس مقام مین اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو کہ صورت تسریکیا البارخی

کی کیسی ہوگی جو خارج مین اگر پائی جائے تو ذات شریک الباری ہوگیا اوسکو ہاتھ
پاؤن وغیرہ جوارح بھی ہونگے یا منزہ ہوگی اگر آپ یہ کہین کہ ہم کچھ بھی تصور کرلین گے
یہ نہ مانا جائیگا اسلیئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج مین اوس کا
اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہٖ یہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت امتناع
کس قسم کی ہے آیا اوسمین یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود
ہوجائے اوس سے وہ منتزع ہوسکے پھر اسمین غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج
مین اون دونون جزؤن کا یعنے مصداق قضیہ کا وقوع ہوجائے تو کیا جو یقین اس قضیہ
مین ہو رہا ہے اوسمین بھی اوسی قسم کا یقین ہوگا - میری دانست مین اگر انصاف سے دیکھا جائے تو
اس قضیہ مین صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اوس کا بھی موجود ہو
تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہین ہوسکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شے امتناع وجود
کا منشأ انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہوجائے تو وہ منشأ وجوب وجود کا ہوگی امتناع
کو وہان کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت
ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دیگئی تھی اوسکا وجود ذہن مین نہین
غرض جونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہے
اسلیئے کہ اوسکا تحقق نہین ہوسکتا اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات
مین ثابت نہین جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزون کا
وجود ذہن مین ایسا ہو جیسے حواس مین بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے اور
فی الواقع اونکا وجود نہین جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ
وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہین - اسی طرح کانچ کو باریک پیسنے سے نہایت

سفیدی اوسمین محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہین ہوتی علی ہذا القیاس
کانچ مین جب شق آجاتا ہے تو اوسمین سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہان رنگ
دینے والی کوئی چیز حادث نہوئی۔

الحاصل ان اشیا مین جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہین
جو محسوس ہو بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھا ہے چنانچہ شرح مواقف مین اسکی
تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطۂ بصارت کے بعض چیزون
کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اوس چیز کا وجود نہین ہوتا تو جائز ہے
کہ اون قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنے بظاہر نفس ناطقہ
کا تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اوسکا وجود نہین بلکہ یہ وجود
صرف اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علی ہذا القیاس جن اشیار کے ساتھ
تعلق نفس کا بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے سب مین یہی بات ہے کہ وجود ذہنی اونکا
اختراعی ہے مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت
پڑی ہوئی ہے اسلئے اس قسم کے تعلقات مین غلطی نہین سمجھتا جیسے اشیار مذکورہ
مین غلطی معلوم نہین ہوتی اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات
منتزع سمجھی جاتی ہین فی الحقیقت اونکا وجود ذہن مین بھی نہین بلکہ دراصل وہان
نفس کا تعلق موجود خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی
کو دیکھا ہو تو اوسکو ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنے ہر وقت اوس
ایکبار دیکھی ہوئی سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہوسکتا ہے اور جو ایکبار بھی نہ دیکھے
تو کبھی اوسکا تصور نہوگا بار بار نفس اوسی ایکبار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونیکی

یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایکبار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی
سفیدی کبھی اوسکے ذہن مین نہ آویگی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ
متعلق ہوتا ہے تو یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیون کو دیکھا
ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت
سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام مین باقی نہین رہتا
اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے
جیسے سفیدی وغیرہ مین سرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے یہان یہ بات
معلوم کرنا چاہئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم مین ہوتا ہے وہ مجہولۃ الکنہ ہے جیسے حکما
حلول کی بحث مین علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہین۔ اور جیسے شارح مقاصد نے لکھا ہے کہ
حصول ادراکی جو صورۃ حاضر عندالمدرک کا حصول نفس مین ہوتا ہے مثل حصول اتصافی
کے نہین جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس مین ہوتا ہے اور حصول ادراکی کو
ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہین اور یہ جانتے ہین کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر
ہم اسپر قادر نہین کہ اوسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکین بغیر اسکے کہ اوس کو
ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہین یہ تقریر اونہون نے امام رازی رح کے اوس
اشکال کے جواب مین کی ہے کہ اگر علم حصول صورۃ یعنے ماہیت ہو تو تصور حرارت سے
ذہن کا حار ہونا لازم آئیگا غرض حکما کے مشرب پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اسطور پر
کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہین ہو سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ ہے
اسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطۂ بصر ہے مگر یہ ضرور نہین
کہ ہمیشہ وہ بصارت کے روبرو ہو بلکہ ایکبار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کیلئے

کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا
کے نفس کا تعلق کہیر کے تصور کے وقت بگلہ کی جسامت کے ساتھ ہوتا ہے
سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکما کے
نفوس کا حال تھا دوسرون کے نفس تو اتنی باتین بھی نہین جا سکتے اسکی وجہ یہی ہے
کہ نفس محسوس نہین اور جو چیز محسوس نہ ہو اوسکا علم واقعی نہین ہو سکتا
کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہین کہ اب آپ کی وہ ترکتازیان اور دوڑ دھوپ
کہان ہے جو کبھی آسمانون تک رسائی کر کے وہان کی خبرین لاتے اور کبھی زمین کے
اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اوس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہان فرشتون کے
پر جلتے ہین۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعوی کبھی خدا و رسول کے مقابلہ
کے گھمنڈ کہ جو چیز ہماری جانچ مین برابر نہ اترے اوسکو رد کر سکتے ہین۔ کبھی وہ ناز
وافتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتون پر الزام لگانا اور تاویلین کر کے درست کرنا
ہمارا کام۔ یہان آپکی قلعی کھل گئی کہ مدار آپکا انہین پانچ جاسوسون یعنے حواس پر تھا
جنکا گذر صرف مادیات مین ہے اگر آپ صحیح باتین بتا سکتے ہین تو آپ کا امتحان یہ ہے
کہ اپنے پورے حالات ہمین یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل
کی باتون کو آپ یقین کہوگے تو ہم ہرگز نہ مانین گے کیونکہ مجانست کی وجہ سے آپکا
بہید ہم سے چپ نہین سکتا پہر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانین اسلئے کہ ایسے
اعلی درجہ والون نے اونکو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے جو آپ
کہوگے پہر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اتروگے تو آپکی کسی خبر پر بہروسا

تھوگا کہ ہوتا ہے اپنے گھر کی خبر نہیں جہان کوئی بات نہین تخمین سے کہنا اور جہان صدہا موانع ہون
وہان کی خبرین یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے -

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اس بنا پر وجدان
گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ
حالات اسوقت کبھی سمجھ مین نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک
خلقت ہے کہ اونکا قد طویل ہے اور لیسے عضو پر ٹکے رہتے ہین جسکا طول تخمیناً ساتوان
حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسوان حصہ اور اونپر ہمیشہ اقلاً وزن رہا کرتا ہے
حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجھ اٹھا سکین اون مین ایک چمڑے
کا تھیلا لگا ہوا ہے جسکے دو سوراخ ہین ایک مین سے غلہ وغیرہ نباتات وجمادات
اور پانی ڈالتے ہین اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اوس تھیلے کے اندر ہمیشہ
آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دہوان بھی نکلتا ہے مگر اونکو اوسکی گرمی محسوس
نہین ہوتی - وہان وہ سب پکتا ہے پھر اونکے خلاصہ سے چند گاڑھی چیزین بنتی ہین
کسی کا رنگ سرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز - ان گاڑھی چیزون سے صدہا
چیزین بنتی ہین کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی
سرد کوئی گرم کوئی چیز اون کو بیہوش کرکے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کرکے
دیوانہ بنا دیتی ہے کوئی ہنساتی ہے کوئی رلاتی ہے - اوس سے سامعہ باصرہ ذائقہ
شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتین پیدا ہوتی ہین -
اون گاڑھی چیزون سے ایک چیز ہے کہ اوسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جن کے
عجیب حالات ہین اور اونہین کے جسم مین لگی ہوئی ہے دوسرے خریطہ مین پہنچاتے

ہین وہان چند روز کے بعد وہ شکل بدلکر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اونکو بہت پیار کرتے ہین
اور اپنی جان سے زیادہ اوسکے ساتھ محبت رکھتے ہین اور یہ کوئی نہین سمجھتا کہ وہی
نباتات وجماد شکل بدلی ہوئی ہین - اونکے اعضا مین ایک عضو ایسا ہے کہ اوس سے
چار نہرین نکلتی ہین ایک کا پانی نہایت شیرین ایک کا نہایت تلخ ایک کا پہیکا
ایک کا کہارا اونکو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہین کوئی اختیار سے متحرک اور
ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بسبب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً
حرکت نہین اسی طرح صدہا وہ موجودہ حالتین جنکی عادت ہونیکی وجہ سے عقل کو اونکے
عجائب مین غور کرنے کی نوبت نہین پہونچی اگر اوسوقت بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز
قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اونکے محال بنانے مین کوشش کیجاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار
جنکے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت
برودت رطوبت یبوست حیوانات مین نہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً
حرارت یا وہ بھی نہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہین نہ بارد نہ رطب
نہ یابس نہ خفیف نہ ثقیل اور اوسوقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنے آگ پانی وغیرہ ایکجا
جمع ہوسکتے ہین تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اوسوقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع
ضدین ممکن نہین کیونکہ کوئی چیز اوسوقت اوسکے قائل ہونے پر مجبور کرنیوالی نہوتی
بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے
حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورۃً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب
جمع ہون اور اون مین کسر و انکسار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان
ہر چند عقول نے اسمین اسقدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت

اپنے ضد مین فعل کرتی ہے اور اوسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنے مزاج بننے کے باب مین حکما کے یہ تین قول ہین مگر عقول نے اوس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اسمین یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانین تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اون آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اوسکو اس ایمان پر مجبور کردیا جیسے اہل ایمان کی عقلون کو خدائے تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس وغیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا اور رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اوسکو مان لینے مین کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے جسکا ذکر انشاء اللہ تعالی آیندہ آوے گا بخلاف خدا ورسول کے قول کے کہ اوسمین غلطی کا احتمال بھی نہین۔ جب عقل دونون صورتون مین غیر محسوس چیز پر ایمان لانے مین مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہوجانا اور قوی سے مجبور نہونا قرین قیاس نہین بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اوس قوی سبب کی وقعت اوسقدر نہین جس سے مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی مین کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہین کہ خدا ورسول پر ایمان لاوے پھر اونکی دی ہوئی خبر و نکا اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزارون اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے مین بہت تامل ہوتا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہوگئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہین الحاصل حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے
یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن مین جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو
مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچیکہ
عقل کو متوجہ کرانیوالے بہت امور ہین کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے
خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب
محصور نہین ہو سکتے مگر یہان چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشت نمونہ از خروارے لکھنا
مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ اونکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاریخ فلاسفہ یونان مین انکسفوراس*
فیلسوف کے حال مین لکھا ہے کہ ایکبار آسمان کی طرف سے کہین پتھر گرا اوس روز سے

---

* اسی کتاب مین لکھا ہے کہ انکسفوراس فیلسوف یونان مین تھا جملہ خواہشین اور مال وزمین وکسب وغیرہ
چھوڑ کر تحصیل فلسفہ مین ہمہ تن مشغول ہوا اور مدتون سیاحت کرکے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا
کسی نے اوس سے پوچھا کیا تمہین وطن سے محبت نہین کہا مین اوس وطن کو دوست رکھتا ہون اور اشارہ
آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان مین ظاہر کیا یہی حکیم تھا کسی نے اوس سے پوچھا اسعد الناس
کون ہے کہا وہ نہین جو تم گمان کرتے ہو بلکہ اعلی درجہ کا نیکبخت اون لوگون مین ہوا کرتا ہے جنکو تم فقرا
سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینین تلف ہوگئین کہا اگر تم
تلف ہوتین تو مین تلف ہوجاتا۔ ایکبار کا اتفاق ہے کہ پرقلیس کے مکتب مین ایک بکری لائی گئی جسکے
وسط پیشانی مین ایک ہی سینگ تھا ایک منجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اتنیا (نام شہر) مین جو دو
فرقہ ہوگئے ہین قریب ہے کہ وہ ملکر ایک جماعت ہوجائے گی انکسفوراس نے کہا کہ یہ امر طبعی ہے کسی بات
پر دلالت نہین کرتا بلکہ سبب اوسکا یہ ہے کہ اسکا دماغ کھوپری مین بھرا ہوا نہین اور راس کے سرکی پوری
تشریح بیان کیا لوگون نے اوسکو ذبح کرکے دیکھا تو اوسکے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی صحیح ہوگئی
کہ تھوڑی مدت مین دونون فرقہ ایک ہوگئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتون پر طعن وتشنیع کیا کرتا تھا
اسلئے آخر مین لوگ اوس سے ناراض ہوگئے۔ اوسکا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل
پرستش نہین۔

انکسفوراس اسباب کا قائل ہوگیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اوسکے باقی رہنے کی یہ وجہ
بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اوسکی حرکت مین خلل آجائے
تو آسمان وزمین کا کل انتظام درہم وبرہم ہوجائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے مین حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات
مین صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعضے حکما کو الٰہیات ومعاد وغیرہ کی طرف توجہ
ہوئی کیونکہ وہ انبیا کے یا اونکے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ دفیۃ الاسلاف و
تحیۃ الاخلاف مین لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے
شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اوسکا شاگرد ارسطو اور اوسکا شاگرد اسکندر
افریدوسی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیا کے علوم نقلیہ ضرور
ان لوگون مین آئے تھے پھر چونکہ حکما نے اپنی عقلون کو محسوسات مین اکثر کامیاب ہوتے
دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اونمین بھی راے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات مین آثار
ولوازم گو مطابق واقع کے ہون یا نہون عصاے کور کا کام دیتے ہین اسلئے کبھی اون کو
راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہین نہ کہین پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو
وہ سفر دور دراز کا اور رہا بستہ وہان کا ناآشنا اوسپر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش
پھر نہ کہین قدم جمانے کی جگہ نہ سر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ مین آثار ولوازم کا عصاے کور
ہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کرسکتا ہی ہرگز نہین
اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہین تو صراحۃً اوس عالم کا انکار کربیٹھا
اور بعضون نے گو انکار نکیا مگر کچھ ایسی باتین بنائین کہ خود بخود منقول سے انکار ہوگیا اگر
[illegible] ہو تو الٰہیات ومعاد کے مسائل مین حکما کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجیے

بوعلی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہین مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اوسمین اور انکار مین کیا فرق ہے ۔

دبستان مذاہب مین لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراجکی نسبت حکمانے بہت تاویلین کین مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا نے کی ہے کہ جبرئیل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتون پر غالب ہے اور سب ارواح کو اوس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر مین تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدہے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اوسکا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے بڑا اور عقل اول سے کمتر ہے چہرا اوسکا آدمی کا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤن اوسکے دراز ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اوسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اوسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبرئیل کے مدد دینے سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی مین جب عقل فعال سے ملنا چاہے اوس نے قبول نہ کیا یہانتک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجرد ہوکر بتائید قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑون سے جب مین گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آرہا ہے اور اوس نے آواز دی کہ ٹھیرو جبرئیل نے کہا کہ بات کیجیے اور چلے چلئے مقصود یہ کہ قوت وہم میرے پیچھے چلی آرہی تھی جب مین مطالعہ اعضا وجوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت وہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اوسکی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اوسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا

چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہئے کہ اوسکے قول پر عمل کرے
ورنہ حیوانات کے برابر ہو جاویگا اسیواسطے کہا گیا کہ اوسکے طرف توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ
جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے اور موذن نے اذان کہی اور مین آگے بڑہا جماعت انبیا
واولیا کو دیکھا کہ داہنے بائین کہڑے ہین اور ہر ایک نے مجہپر سلام کیا مطلب یہ کہ
مطالعہ اور تامل حیوانی وطبعی سے فارغ ہونیکے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موذن سے مراد
قوت ذاکرہ ہے اور امامت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتین جسپر تمیز حفظ ذکر فکر
وغیرہ اور اونکا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتون پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا
پر پہنچے اوسکا دروازہ کہلا وہان اسمعیل کرسی پر بیٹھے تھے اونکے روبرو ایک جماعت تھی
جن پر سلام کیا۔ مراد فلک سے ہے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اوس جماعت سے وہ چیزین
جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک بتفصیل لکہا جسکا ذکر چندان
مفید نہین خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان
سے کہین تشریف لیگئے بیٹھے ہی بیٹھے سطے ہو گیا چنانچہ اسپر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا
کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے
یہ تو ایک جانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً
جدت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جدہر اوسکی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی
ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ مین نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت مین یہ صلاحیت نہین
کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اوسپر قادر نہین ہو سکتا۔ اور جب اعلی درجہ
کی عقلین ہر طرف تکاپوی کرتی ہین تو کوئی نہ کوئی بات اون کے پیش نظر ہو جاتی ہے

اور بظاہر آثار و لوازم بھی اوسکی مساعدت کرتے ہین گو وہ کبھی مطابق واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہین ۔

عبدالکریم شہرستانی نے ملل و نحل مین لکھا ہے کہ ہرقلس نے (جو شاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدما افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اوسپر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست مین برہان و حجت سمجھتا تھا پہر اوس کے شاگرد مثل اسکندر افرودسی اور ثامسطیوس اور فرفوریوس نے اوسی کا طریقہ اختیار کیا ۔ ہرقلس نے خاص اس مسئلہ مین ایک کتاب تصنیف کی جسمین ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کرکے رد کیا ۔ پہر فرفوریوس نے اثبات قدم مین ایک رسالہ لکھا اور اوسمین یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اوسکے حدوث پر دال ہین وہ ماول ہین یعنے حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہین بلکہ قدیم ہے ۔

تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ انکسفوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم متناہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہین نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اونکے مناسب شکل اونکو دی ۔ اور جتنے اجسام ہین غیر متناہی قسمت قبول کرتے ہین اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچہر کے پاؤن کو تقسیم کرکے اتنے اجزا نکالدے کہ لاکھون آسمانون کو وہ ڈہانپ لین اوسکا یہ بھی قول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات مین گوشت خون ہڈی رگین وغیرہ موجود ہین اسی وجہ سے جب حیوان اوسکو کہاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اوس سے جذب کرلیتا ہے البتہ گہانس مین گہانس کے اجزا ماندہین جو بالائے سطح کو ڈہانپتے ہین اسی وجہ سے اوسکو گہانس کہتے ہین اور

تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اوسکا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے
اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ بستے ہون اور اوسمین پہاڑ اور وادیین ہین
اور دمدار ستارے ستارے ہین مثل متحیرہ ستارون کے کبھی غیر معین زمانون مین مل بھی جاتے ہین
اوسکا قول ہے کہ کل ستارے خود نہین حرکت کرتے اونکو ہوا حرکت دیتی ہے۔
اوسی تاریخ مین لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت
اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہین ہوتے اور تغیرات سے
محفوظ ہین۔ دمیٔ*موقریطس جو اوسکا شاگرد ہے اوس نے یہ بات بڑہائی کہ اون ذرات سے
بے انتہا عالم بنتے ہین جب ایک زمانہ معینہ مین کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اون ذرات سے
دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہین ذرات سے بنتے ہین۔ اوسکا
قول ہے کہ نجوم فراغ مین مطلق العنان متحرک ہین کسی فلک مین جڑے ہوے نہین اور

* تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ دیموقریطس طلب علم مین نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی
روز اوسپر گذر جاتے کہ اپنی چہوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا۔ تحصیل علم کے واسطے مصر حبشہ عجم بلاد کلدیہ
ہند وغیرہ ملکون کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا
اکثر غارون اور قبرستانون مین بسر کرتا۔ ایکبار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ
کو سخت غم ہوا دیموقریطس یہ حال سنکر اوس کے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو مین زندہ کر دونگا
مگر تین شخصون کے نام اوسکی قبر پر لکہنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہئے
کہ عمر بہر اونکو غم نہوا ہو بادشاہ نے نہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا۔ یہ حکیم بہت ہنستا تھا
اور وجہ اوسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے
کہ اپنی ملک مین کتنی چیزین ہین اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کین حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی
ہے کیونکہ اوسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ملنے سے ہر چیز بنتی ہے۔ اوسکی ہنسی اسقدر بڑہ گئی تھی کہ
لوگون کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا۔ اوسنے دوا کے پہلے
دودہ پیش کیا دیموقریطس نے دودہ کو غور سے دیکھکر کہا کہ یہ دودہ کالی بکری کا ہے جو بار کرہ بھی ہے
بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اوس سے نہایت تعجب ہوا اور کئی روز اوسکی صحبت مین استفادہ
رہا اور کہا کہ اس شہر والے علاج کے محتاج ہین نہ یہ فیلسوف ١٢۔

اونکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرہ ہوا جو بگولے کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جسکے مرکز مین زمین ہے انکو جذب کرتا ہے۔ اور سب سے زیادہ ثوابت سریع السیر ہین اونکے بعد شمس اوسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحرکۃ کوئی ستارہ نہین۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثاغورث کی کارروائیون اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اوسکو یہی مقصود تہا کہ اپنی ہر بات لوگون کے پاس مسلم ہو اور اسوجہ سے مذہب تناسخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب صحیح مان لیا جائے۔

تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ اسکا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ انسانون اور حیوانون کی ہوا مین پہرتی رہتی ہین جب کہین کوئی جسم اونکو بے روح ملتا ہے فوراً

بنا بر ترجمہ تاریخ گریک مین لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طباع تھا اوسکے والد نے اندروماؤس حکیم کی خدمت مین اوسے لیگیا حکیم نے اوسکی کمال ذکاوت دیکھکر اوسکو اپنی فرزندی مین لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکہا کر اکسیماندروس حکیم کے پاس بہیجا۔ وہ وہان ہندسہ اور نجوم سیکھکر اریاطای بابلی کے پاس گیا وہان علوم حکمیہ کی تحصیل کرکے اور افاراخودیس حکیم سریانی وغیرہ کے پاس حقایق دیکر حکمت کی تکمیل کرکے مصر کے کاہنون کا علم سیکہنے کی فکر مین ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکہاتے نہ تھے اسلئے نولیافراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اُمس فرعون مصر کے پاس لیگیا اوس نے کاہنان مدینۃ الشمس پر حکم لکہا اونہون نے بمجبوری تمام اوسکو اپنے پاس رکہا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتون کا امتحان لیا جب سب مین کامیاب ہوا اوسکو منبق کے کاہنون کے پاس بہیجا اونہون نے بھی امتحاناً بڑے بڑے تکلیفون مین مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیوسپولس کے کاہنون کے پاس بہیجا اونہون نے بہی بہت سخت مصائب وشدائد مین مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نرہا اوس نے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین مین مباینت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیون کا اعتقاد چہوڑدو فیثاغورث نے فوراً قبول کرلیا آخر بمجبوری

اوسمین داخل ہوجاتی ہین خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدہے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا
اسی وجہ سے اوسکا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانورونکا
بھی قتل گناہ ہے اسلیئے کہ شاید روح اوسکی کسی آدمی کی ہو - پھر اس بات کے ثابت
کرنیکے واسطے اپنے شاگردون سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایثالیدلیس کے جسد مین تھی
جو بیٹا عطارد کا تھا (عطارد کو اہل یونان اپنے معبودون مین شمار کرتے تھے)
اوس نے اپنے بیٹے ایثالیدلیس سے کہا تو مجھسے جو جی چاہے مانگ لے سوائے
بقا و دوام کے اوس نے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزین اپنے کو زندگی مین اور بعد موت
کے ملنے والی ہین سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزونکا اوسکو ادراک ہے -

بقیہ صفحہ ۱۰۰ کی تمام اونہون نے اوسکی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت مین سب سے بڑہ گیا اور سب
بالاتفاق اوسکی فضیلت کے قائل ہوگئے - فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد و کنائس کی خدمت اوسکو
تفویض کی وہ مدتون وہان رہا جب ملک مصر پر لہراسپ قابض ہوا فیثاغورث وہان سے شہر ساموس کو
چلا گیا وہان کے لوگون نے اوسکی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اوسکے لیئے بنا گیا اور وہ تدریس مین
مشغول ہوا ہر طرف سے بکثرت لوگ آتے اور مستفید ہوتے اوسکی قدر یہانتک ہوئی کہ بادشاہ وہان کا
سب کام اوسی کی رائے سے کیا کرتا ساٹھ سال وہان رہا پھر انطاکیہ گیا وہان بھی ویسی ہی قدر ہوئی
آٹھ سال وہان رہا پھر باطرنوطیون کو گیا تمام ملک یونان مین شہرت ہوئی اعلی درجہ کے لوگ اوس سے
مستفید ہوتے بربر کے لوگ جن کو علم سے کوئی نسبت نتھی وہ بھی تحصیل علوم کے لیئے جوق جوق آتے -
یونان کے اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑکر تحصیل علوم مین مشغول ہوئے
یہانتک کہ سیماخوش اطرون جو فانطورتیا کا والی تھا حکومت ترک کرکے اوسکے شاگردون مین داخل ہوا -
کل تلانذہ اوسکے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقوی مین مشغول رہا کرتے اوسکی
خاتم پر نقش تھا (شر لا یدوم خیر من خیر لا یدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اوس الذہن زوال
خیر کی انتظار سے - اور اوسکے کمربند پر لکھا تھا (الصمت سلامۃ من الندامہ) اوسکے چند اقوال یہ ہین
عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جسکی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس
تعلقات دنیا سے فارغ ہین وہ اوسکے مشتاق رہتے ہین ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت مافوق کے زندان
خذلان مین ہے - جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو اور جسمانی خواہشون سے علیحدہ رہے اوسمین

پہر جب اثالیدلیس کے جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد مین گئی جو شہر تراوودہ مین محصور تھا اور مینیلاس نے اوسکو زخمی کیا تھا وہان سے نکلکر ہرموتیموس کے جسم مین گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگون کو شہر ایراتحیدس کو لیگیا اور ہیکل ادبولون مین داخل ہوکر ایک پرانی سپر نکالی اور کہا کہ مینیلاس نے اوسکو زخمی کرکے یہ چھین لیا اور اس ہیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اوسکی تصرف کی دلیل ہو۔ پہر وہان سے وہ روح بوروس کے جسم مین گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم مین ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۸) کے عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرور دائمی اوسکو حاصل ہوگا اور جو شخص اخلاق ذمیمہ مین گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی مین گرفتار رہے گا۔ جب مبدا ہمارے وجود کا حق تعالی ہے تو ہمارا رجوع بھی اوسی کی طرف ہوگا۔ حق تعالی کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہین جبتک اوسکا عمل مطابق قول نہو عمل مخالف قول باعث غضب الہی ہے۔ شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزون سے خوش اور مکروہات سے منقبض نہو۔ ہر وقت حق تعالی کا شکر قولاً وفعلاً واجب ہے۔ جو کوئی قضائے ازلی سے راضی نہو تریان کار نمین ہے امور شرعیہ کی محافظت مین مبالغہ کرتا وہ تجھے نگاہ رکھے۔ سچ کہنے کی عادت کرتا کہ نفس جھوٹ کے ساتھ آلودہ نہو ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہوگا۔ طالب کامل تمام کامون مین حق تعالی کی رعایت رکھتا ہے اور حق تعالی کے ساتھ اوسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اوسپر اطلاع نہ ہو۔ اور اوسکی عادت تھی کہ لوگون کو نماز روزہ عدل وجہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تصنیفات اوسکے بہت ہین منجملہ اونکے ایک رسالہ ذہبیہ ہے جسکو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اوسکا مطالعہ کیا کرتا تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوارا نہ کرتا۔ اوسمین قوت کہانت ایسی بڑی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا۔ اوسنے بلاد کلدانیہ مین مجوسیون کا علم بھی سیکھا۔

اوسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب مین مساوات پیدا ہوتی ہے اس لئے شاگردون مین اس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کردیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک مین مالکانہ تصرف کیا کرتا اون کے املاک باہم متمائز نہ تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جائے جمع کردیتے۔ اوسنے قسم کہانے کو حرام کردیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرکے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگون کو اوسکی مجرد خبر کی تصدیق مین دشواری نہ ہو ۱۲

اوسیمین لکھا ہے کہ ایک بار اوس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجرا بنایا اور ایک سال کامل اوسمین رہا اوسمین داخل ہونیکے وقت اپنی مان سے معاہدہ لیا کہ ایام خلوت مین جو واقعات گذرین تحقیق کر کے لکھد یا کرے جب ایک سال کے بعد حجرے سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی نحافت ہوگئی تھی اوس حالت مین سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت مین مین جہنم مین تھا اور ابھی چلا آرہا ہون اور اس مدت مین تم سے بھی غافل نہ تھا اور اسکی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت مین تم پر گذرے ہین سب کی خبر دیسکتا ہون۔ چنانچہ جو کچھ اوسکی مان نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی مین وادیون مین سفر کرتا تھا ہیر یودیس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیر ون مین جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومیرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحون کو معذب دیکھا

اوسیمین لکھا ہے کہ ایک بار کہین لہو لعب کا مجمع تھا وہان فیثا غورث چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر (گدھ) اُتر آیا لوگون کو اوس سے نہایت تعجب ہوا در اصل اوس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اتر آتا۔ الغرض غیب کی خبرین دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھین دکھلانا اسی غرض سے تھا کہ لوگون کا اعتقاد بڑھے اور جو کچھ کہے بحسن ظن مان لین۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ اوسکے شاگرد اوسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے افلاطون سا شخص جو حکما مین نہایت سر برآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبون نے اس زمانہ مین خیال کیا کہ جب تک نصاری سے اتحاد دلی نہو ترقی دنیاوی ممکن نہین

اور اتحاد ہو نہین سکتا جب تک اونکے ہم مشرب و ہم خیال نہ بنین کیونکہ ہر قوم مین
تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہین دیتا۔ پھر سوچا کہ
تباین ملت کو اوٹھانیکے لئے اگر کھلم کھلا کرستان ہو جائین تو غرض تو حاصل ہو گی مگر ذلت
کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ مین آخر دہیڑ وغیرہ اراذل بھی شریک ہین جو حقارت کی
نگاہ سے دیکھے جاتے ہین اور بالفرض اگر متمول اون سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر
کرسی وہین لگے گی جہان اونکی قطار ہو گی کام وہ کرنا چاہئے کہ اطمینان بخش کارروائیون
سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یون ہی حاصل ہے
اور خیر خواہی قومی مین جو بات پادریون سے نہو سکے وہ کر دکھائین جب اس تدبیر سے
پورے ہم خیال و ہم مشرب اونکے ثابت ہو جائین تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزون
دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنیکے لئے یہ تدبیر کیجائے کہ اول ہم نوالہ
و ہم پیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت مین قدم بقدم پیرو اور ہم خیال
ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اسمین ضرور تعرض کرینگے۔ اونکا زور یون توڑا جائے
کہ پہلے فقہا پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً
بارا سو برس سے اسی مین منحصر رہے ہین اس معرکہ مین غیر مقلد امام بنائے جائین تاکہ
پہلی بداسلوبی کا نشان انہین کے ہاتھ رہے اس معرکہ مین متکلمین کا جھگڑا بھی طے
ہو جائے گا۔ پھر حدیث کی یون خبر لیجائے کہ اول تو کل حدیثین آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہین اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے
جائز رکھا ہے اور اوسپر متواتر کوئی بھی نہین جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی
چند باتین بنائی جاوین جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی نمٹ جائیگا کیونکہ لاکھون علما

اور کروڑون اہل اسلام کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تواتر معنوی اور اجماع مرکب ہر مسئلہ
فقہیہ مین ثابت ہوتا تھا جب اوسکو بتائید غیر مقلدین درہم و برہم کردیا تو حدیث کو ماننے پر
کون مجبور کر سکتا ہے اسلیئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہین جب یہ مرحلہ بہی
طے ہوجائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہیئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ مین پناہ گزین ہین
کہ کسی کا دست رس وہان نہین جب اوسکو بہی فتح کرلیا تو پہر کیا ہے ہر طرح سے مداخلت
اور یورش کا موقع مل جائے گا پہر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکہاڑنا چاہیئے
جس سے رسم و آئین ملت کی بہی بیخ کنی ہوجائے گی پہر یہ تقریر کرنا چاہیئے کہ ہر چیز
پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پہر جون جون عقلا کے افکار اوسمین صرف ہوتے ہین کامل
ہوتی جاتی ہے بعد اس تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہیئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ
مین مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ مین چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اسلیئے ایسے مجتہد کی ضرورت
ہے کہ جسکو (رفارمر) کہنا چاہیئے اس موقع مین جتنی ضرورتین پیش نظر ہین مثلاً انگریزون
کے ساتھ کہانا پینا مخالطت دلی محبت وغیرہ وہ امور جنکی ترویج و اشاعت مین
کروڑہا روپئے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہین اجتہاد کرکرکے قرآن سے ثابت کردیئے
جائینگے کیونکہ اوسمین جو جو امور مخالف رائے نصاری ہین اونمین تاویل کیجائیگی
جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج مین تاویل کی - غرض ان تدابیر سے ہزارون رسمی
مسلمان جن کے دلون مین دنیاوی خواہشین بہری ہوئی ہین اور متعصب دینداروں
کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہوجائینگے - پہر اون مسخرون کے جوق جوق
بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت مین پیش کئے جائین اوسوقت ممکن نہین کہ منصف
قدردان گورنمنٹ اعلی درجہ کے پادریون کو جس وقعت وعزت کی نگاہ سے دیکہتی ہے

نہ تھی۔ چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی مین جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہین۔
کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہین مثلاً حکما نے دیکھا کہ
کہ ہم جو چیز بناتے ہین اوسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے [illegible] کے لئے کیچڑ
گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا۔ [illegible]
مین مختلف رائین قائم ہوئین۔
ابیقور* فیلسوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہین یعنے جواہر [illegible]

---

* ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ ابیقور فیلسوف نہایت قانع [illegible] اسکی غذا اوسکی
روٹی اور وہ ترکاریان تہین جو اوسی کے باغ مین پیدا ہوتین وہ اپنی ذات سے [illegible] اور حکیم
کے پاس جانیکو برا سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشون سے بچنے کی ترغیب کیا کرتا۔ [illegible]
زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اوس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت [illegible]
اوسکا قول تھا کہ قواے باطنی احساس مین قواے ظاہری سے بڑہے ہوے ہین اسوجہ سے کہ جسم کو ادنی وقت
ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل ماضی و استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل
الوہیت مین کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سواے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت
درست نہین۔ اوسکا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے
نہ خوف یا طمع سے دوزخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہین اونسے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔
اس حکیم کو لوگون مین قبول تام تھا اوسکی تصویر کو لوگ مشہور مقامات مین نصب کیا کرتے۔ اوسکا دلون پر
یہ اثر پڑتا کہ جس نے اوس سے ایکبار ملاقات کی عمر بھر اوسکے پاس رہا۔
صرف متردوروس حکیم اوسکو چہوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر
واپس آگیا اور مرے تک اوسی کی خدمت مین رہا ابیقور فیلسوف مرض موت مین وصیت نامہ لکھا جسمین یہ مضمون
بھی تھا اسوقت مین اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز مین ہون ہر چند سختیان بیماری کی
بہت ہین مگر مین صبر کرتا ہون اور وہ براہین جس سے فلسفہ کو مین نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہین
تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اوسکے شاگردون اور احباب کی اسقدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطوائین کو
رشک و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اوسکے طریقہ کے ابطال کی فکر مین رہا کرتے ۱۲

جو فراغ مین متحرک ہین اور یہ ذرات قدیم ہین اور ہمیشہ حرکت کرتے ہین جب کبھی اتفاقاً
متصادم ہوتے ہین تو ایک ایک جسم اونسے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مبانی سے
مختلف کلمات پیدا ہوتے ہین اسی طرح اونکے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف
صورتین پیدا ہوتی ہین اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہین اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا
ہوجاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتون متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے
تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہوجائین گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے
بالکل قریب ہوجاے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہوجائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہوجا ئینگے
تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور لوقیس اور اوسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا
ذرات ہین جو نہایت صلب اور سخت ہین اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہین۔

ہرقلیس* فیلسوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف
ہوتی ہے تو ہوا ہوجاتی ہے اور ہوا متکاثف ہوکر پانی اور پانی متکاثف ہوکر مٹی ہوتا ہے

*ہرقلیس جسکو ہرقلیطس بھی کہتے ہین تاریخ فلاسفہ یونان مین لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقلمند تھا فصاحت
و بلاغت اوسکی خداداد تھی۔ علم طبیعت مین اوسنے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔
اس غرض سے کہ عوام الناس اوسپر مطلع نہون دور دور تک اوس کتاب کی شہرت ہوئی دریوس
بادشاہ عجم نے وہ کتاب سمجھانیکے لئے اوسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دئے
مگر قبول نہ کیا۔ ہرفن مین اوسکو یدطولی اور دعوی کمال تھا مگر روح کے مسئلہ مین یہ کہتا کہ ایک عمر
اوسکی بحث و تحقیق مین فنا کی مگر وہ کچھ ایسی خفی چیز ہے کہ اوسکا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اوسکا قول
تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دوڑتے ہین مگر چاہیئے کہ بغض و کینہ کے دفع کرنے مین اوس سے بھی
زیادہ جلدی کرین کیونکہ آگ صرف چند گھر تلف کریگی اور وہ جانین اور ملک تلف اور ویران کرتے
ہین۔ وہ لوگون کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ زار زار روتا صحبت خلق سے

پہر عکس اوسکا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہوکر پانی اور پانی متفرق ہوکر ہوا اور ہوا متفرق ہوکر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ثالیس٭ فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جسکی طرف حق تعالی نے بنظر ہیبت دیکہا وہ پانی ہوگیا اوسکی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اوس کے انحلال سے ہوا بنی پہر ہوائے صاف سے آگ سلگی اور دہوین اور بخارات سے آسمان پیدا ہوے اور روشنی سے کواکب۔

اور افلاک وکواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہین۔

بقیہ صفحہ (۱۱۴) نہایت احتراز کرتا مگر بڑے بڑے میلون مین جاتا اور لڑکون کے ساتھ کہیلتا لوگ اوسکی یہ حالت دیکہکر جمع ہوجاتے اور تعجب کرتے توکہتا کہ اے مسکینو تم کیون تعجب کرتے ہوکیا لڑکون کے ساتھ کہیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہین تمہارے افعال ایسے خراب ہین کہ تم جمہوریت کو اپنے درست کرنہین سکتے۔ غمخواری اوسکی اس حدتک پہنچ گئی تھی کہ اونکی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چہوڑکر پہاڑون مین سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کہا کر دہین عمر بسر کی ۱۲

٭ ثالیس فیلسوف تاریخ گریک مین لکہا ہے کہ فنون فلسفہ مین اوسکو کافی بہرہ تھا۔ علاوہ علوم حکماے یونان کے علوم حکماے قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے کسوف شمس کا حکم بہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا۔ اوسکا قول ہے کہ ان آسمانون کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہین جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق اون عالمون کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اوسکی کنہ کے ادراک سے عاجز ہین اسلئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اوس عنصر سے نیچے درجہ مین ہین اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہی اور کمال جمیع عقول ونفوس کا یہی ہے کہ اوس عنصر تک پہنچین اسلئے وہ اوس کے شائق وطالب رہتے ہین ۱۲۔

٭ طالیس ملطی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے
زمین جما ہوا پانی ہے ہوا اوڑ ندار پانی اور تمام چیزین بعد تغیر احوال کے پانی ہوجاتے ہین
٭ حکماے مشائین کہتے ہین کہ مادہ عالم کا ہیولے ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ

٭ طالیس فیلسوف - تاریخ فلاسفہ یونان مین لکہا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہوا یہی شخص تہا علم طبیعت اور علم ہیئت کا وہ موجد ہے - کسوف شمس وقمر کی خبر قبل از وقوع اوسی نے دی اور اصول ہوا او.. زوایع اور صواعق اور اسباب برق ورعد کو اول اوسی نے تفحص کیا وہ اعلی درجہ کا مولف تہا ہمیشہ خلوت نشین وتنہائی گزین اور زاہد وقانع تہا - ایکبار طلای کرسی کسی صیاد کو دریا مین ملی ہر شخص نے اوسکو لینا چاہا اوسکی وجہ سے یونان کے تمام شہرون مین سخت پرخاشس پیدا ہوئی - آخر سبون نے اتفاق کیا کہ لفیس کا ہن کے   حکم پر فیصلہ ہو اوس نے حکم کیا کہ وہ اعلی درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے سبون نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اوس نے قبول نہ کیا - کسی نے اوسپر اعتراض کیا کہ اوسکے علم نے اوسکو نفع ندیا کیونکہ فقر ومسکنت اوسکی ابتک دفع نہ ہوئی اوس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ مال جمع کرنیکو اچہا نہین سمجہتے بلکہ وہ تونگری کو حقیر جانتے ہین اونکی توجہ اور رغبت صرف اکتساب علوم ومعارف کی طرف ہوتی ہے طالیس تین چیزون پر اللہ تعالی کا شکر کیا کرتا ایک یہہ کہ آدمی بنایا - دوسرا مرد بنایا - تیسرا روم مین پیدا کیا نہ بربر مین کیونکہ بربریون مین علم نہین ہے اوسکے شاگردنے اوس سے کہا کہ تمہارا مجہہ پر بڑا احسان ہے مین چاہتا ہون کہ اوسکا شکر ادا کرون اور کچہہ بدلا دون کہا مین کچہہ نہین چاہتا سواے ایک بات کے کہ جب تم شاگردون کو میری بتائی ہوئی بات اور میرے اصول مستخرجہ کی تعلیم کروگے تو اون چیزون کی نسبت میری طرف کردینا ۱۲۔

٭ سقراط بن سفرسیقوس کا حال تاریخ کرنیک مین لکہا ہے کہ یہہ حکیم اکابر حکماے یونان سے تہا - مولد اور مسکن اوسکا شہر آتہن ہے فنون حکمت فیثاغورث کی کتابون سے حاصل کیا - اکثر تشریح حکمت الہی مین مصروف رہتا - شاگردون کو مضامین حکمیہ کے لکہنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہیے کہ نفوس مقدسہ مین اوسکو ودیعت رکہین نہ مردہ چمڑون اور نفوس متمردہ مین طالب علمون کی کثرت اوسکے یہان اسقدر تہی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کیے گئے جنمین سے ایک افلاطون بہی ہے - یہہ حکیم کہانا کم کہاتا اور لباس موٹا کم قیمت پہننا اور ذکر موت اور عبادت الہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچہے برے کہنے کی کچہہ پروا نہ کرتا کسی مجلس مین شاعر نے اوسکی ہجو کی ایک مسافر شخص نے خالی الذہن اوس سے پوچہا کہ یہہ

متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اوسکو حق تعالی نے نہین پیدا کیا بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد واختیار کے صادر ہو گیا اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنے کوئی آن ایسی نہین کہ جسمین حق تعالی ہوا اور ہیولے نہو بلکہ جب سے حق تعالی ہے یعنے ازل سے ہیولے بھی موجود ہے۔ اوسکو متصل ومنفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال وانفصال جسم

بقیہ صفحہ (۱۱۶) ہجو کسکی ہے بلا تکلف کہا کہ یہ میری ہجو ہے اور مین اوسکے لایق بھی ہون۔ جب اوسکی خوب شہرت ہوئی اور لوگون کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر اسن کے حکام اور کشیشون نے منع کو جرم اور اوسوجہ سے اوسکو واجب القتل قرار دیکر فتوی جسپر قاضیون کے مہرین لگی ہوئی تھین بادشاہ کے پاس بھیجے اوس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگون کی یورش ہوگی تو مین تمہارے قتل پر مجبور ہونگا اور اگر اونکا خلاف کرون تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کچھ خوف نہین آتا کیونکہ مرنا قید سے چھوٹنا اور عالم تجرد سے ملنا اور لباس ظلمانی اوتار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما تبدل لباس سے ڈر کر حق کو ہرگز چھپا نہین سکتے آخر بادشاہ نے بھی اوسکے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ اوندنون تجارتی کشتیان کہین سے واپس آنیوالی تھین اور وہان کا دستور تھا کہ جب تک کشتیان نہ آلیتین کسی کو قتل نہ کرتے اسلئے سقراط محبس مین پابزنجیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردون کا وہان ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش وتردد کے مشکل مشکل مسئلے عمدہ طور پر حل کرتا۔ جب کشتیان پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردون نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہان سے رومۃ الکبری کی طرف لے چلتے ہین سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ مین نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر مین کون چھوڑیگا اور یہ ممکن نہین کہ مین نصرت حق سے وہان باز آؤن۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیرین پانوون سے نکالی گئین تو سقراط نے اپنے پانوون پر ہاتھ پھیر کر کہا سیاست الہیہ نے اضداد کو باہم قرین کر دیا کہ لذتون کے تابع الم اور الم کے تابع لذتین ہین کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اوسوقت بیان کئے کہ شاگردون نے کبھی نہ سنا تھا لوگون کو تعجب تھا کہ ایسی حالت مین کہ جانتا ہے کہ قتل ہین اب کچھ مہلت نہین اوسکے اقوال وافعال مین کسی قسم کا فتور نہین سیماوس نے (جو اوسکا شاگرد تھا) اوسکی توجہ دیکھکر کہا

ہکے اوصاف ہین اور مادہ جسم کا جسم نہین ہوسکتا جیسے کیچڑ کا مادہ کیچڑ نہین بلکہ مٹی اور پانی ہی
اور اوسکے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوے کہ اگر حادث کہین تو پہر اوسکے لئے مادہ کی
ضرورت ہوگی کیونکہ اونکی عقلون نے تسلیم کرلیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت
ہے جب اوسکو قدیم کہدیا تو وہ بھی عقول کے قطار مین شریک ہوگیا جو مجرد مادہ سے ہین

بقیہ صفحہ (۱۱۷) ہ کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع مین کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بدنما ہے مگر مین جانتا
ہون کہ کل مشکل مسئلون کو حل کرنیوالا روے زمین پر کوئی نہوگا اسلئے چند مسئلہ مین پوچھنا چاہتا ہون
سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھلو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت
کی ساعت دونون برابر ہین کیونکہ مین جب تم لوگون سے جدا ہونگا تو دوسرے حکیمون کی جماعت مین
پہنچ جاؤنگا۔
القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤن سے حمام مین جاکر غسل کرون تاکسی پر
زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہو چنانچہ غسل کرکے نماز مین مشغول ہوا اس اثنا مین اوسکی
عورت لڑکون کو لیکر آخری دیدار کیلئے آئی اوسکے پراثر کلمات سے شاگردون مین ایک کہرام مچا۔
سقراط نماز سے فارغ ہوکر عورت اور چہوٹے لڑکون کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردون کے
ساتھ رہے۔ افلاطون نے (جو اوسکا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگ اونکو پسماندگون کے حق مین کیا کرنا چاہیئے
کہا تم لوگون کو مین وصیت کرتا ہون کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندون کو بھی اصلاح نفس
پر مامور رکھو تو اوسوقت مین تم سب سے راضی ہون اوسکے بعد زہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے
بلاتکلف اوسکو پی لیا اوسوقت شاگردون نے آہ وفغان اور واویلا سے گویا حشر برپا کردیا سقراط
نے کہا مین نے عورت اور لڑکون کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ وفغان کرینگے مگر کچھ مفید
نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اوسکے خوف سے ساکت ہوگئے سقراط اٹھکر ٹہلنے لگا اور
نہایت سود مند نصیحتین شروع کین جب پاؤن حرکت سے عاجز ہوگئے لیٹ گیا اور جب برودت حوالی
قلب پر غالب ہوئی افلاطون نے کہا کچھ فرماتے ہو کہا اونہین نصیحتون پر ثابت رہو پہر اوس کا
ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکہا اور آسمان کی طرف دیکھکر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکما کے تسلیم کیا
اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اوسکی ایک سو
سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہوگئی کہ اس معاملہ مین سراسر خطا ہوئی اسوجہ سے جو
لوگ اس فتنہ مین شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲۔

اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب اوسکے مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہان بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وجبا کو وہ بھی محال جانتے ہین اس صورت مین وہ سب مخلوق ہونگے اور سب کا خالق حق تعالی ہے۔ اور جب تخلیق کیلئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو۔ اس اشکال کا جواب انھون نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہین اور علت اونکی حق تعالی ہے مگر چونکہ یہ معلول اولی ہین اور قبل اونکے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اونکے وجود مین سواے حق تعالی کے کسی چیز کو دخل نہین اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالی کو علت ناقصہ کہین کیونکہ وہان کسی قسم کا نقص نہین تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بظاہر لفظون مین تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اوسکا یہ ہوا کہ نہ حق تعالی اونکا خالق ہے نہ وہ اوسکے مخلوق نہ حق تعالی کے فعل کو اونکے وجود مین کوئی دخل کیونکہ یہ تو جب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا پھر وجود اونکا حق تعالی کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو اون کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالی کو علت تامہ کہدیا تو ویسن سے ایک امر بھی ممکن نہین کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے۔ مثلاً نجار نے تخت کے تمام اجزا بناکر تختون مین سب کیلے وغیرہ جڑ دے اور صرف ایک کیلا رہگیا تھا وہ بھی لگا دیا یہانتک کہ پوری صورت تخت کی بنگئی جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہین کہ تخت وجود مین نہ آئے گویا علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اوسکو اب بنانے کی حاجت نہین بلکہ وہ خود بخود

وجود مین آجاتا ہے ۔ اسی طرح اگر حق تعالی عقول کے لیئے علت تامہ ہو تو خود بخود اونکا
وجود ہوگا اوسمین حق تعالی کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہین ۔ چنانچہ حکمانے
تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اونکے نزدیک
تخلل جعل کا لازم و ملزوم مین درست نہین جیسے حرارت فی نارمین صرف ایک ہی
جعل ہے یعنے جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لیئے جعل متانف نہین
اسی طرح عقل اول مجعول نہین ہوسکتی پہر اونہون نے سلسلہ علت و معلول کا
عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو
عقل سوم اور فلک دوم علی ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولے لازم
ہین اس سلسلہ مین کسی کے وجود مین کسی کے فعل کو دخل نہین یعنے عقول عشرہ
اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے ۔ پہر جب ہیولے اور مادہ عالم
کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اوپر کے سلسلہ بہر مین بھی
جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اوسکو حاصل ہوگیا اسلیئے
جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع
موانع اور وجود شرائط اس مادہ مین صورت پیدا کردیتا ہے غرض تخلیق اور
کل انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضۂ اقتدار مین ہے ممکن نہین کہ سلسلۂ فوقانی
یا تحتانی مین کوئی اوسکا خلاف کرسکے اس اتفاقی خدائی مین جو نہ غصبی ہے
نہ خدا داد اوسکا کوئی شریک نہین اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو
پیدا کرے ممکن نہین کیونکہ لا یصدر من الواحد الا الواحد کی رو سے
خود اوسمین اسکی صلاحیت ہی نہین اس معاملہ مین وہ دم بخود ہے ۔ اگر عقل فعال

واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہین کرسکتا کیونکہ اوسکو بیفکری ہے کہ
جب تک علت تامہ کا وجود ہے اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول
کے لیئے حالت منتظرہ ہو نہین سکتی اسلئے سلب کمالات بھی ممکن نہین ۔ اورصرف
اس عقل اور نو فلک پر اکتفا کرنے کی یہہ وجہ ہوئی کہ اوس زمانہ مین سات ہی سیارے
سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت
وغیرہ لوازم جدا جدا ہین اور یہہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک
فلک علحدہ نہو اون لوازم کا وجود ہو نہین سکتا اسلئے سات یارون کے لئے
سات فلک اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا
ایک فلک یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے ۔ اوسوقت اگر اٹھارہ سیارے
ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ مین مسلم ہوگئے ہین جسکا حال سید احمد خان صاحب
نے تہذیب الاخلاق مین لکہا ہے کہ بذریعۂ دوربینون کے مشاہدے قطعی طور پر
ثابت ہوگیا کہ سیارے اٹھارہ ہین ۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے
عقول عشرہ کے عقول احدی وعشرین علت تامہ اونکے قرار دیئے جاتے اور
وہی دلائل لمیہ ہوتین ان کان کذا کان کذا ہف وان کان کذا کان کذا ہف ۔
اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الٰہیات کے
دلائل لمیہ ہوتی ہین اگر اسی قسم کے دلائل ثبتہ تخمینیات و اختراعیات کو لمیۂ مفیدۂ
قطع کہین تو دلائل لمیہ سے بڑہکر بے اعتبار کوئی دلیل نہین ۔
غرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے
مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الٰہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورہے

حکما کو نہایت پریشانی مین ڈالا جس نے۔ مجردات عن المادہ کو لازم ذات واجب الوجود قرار دینا اور اوس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہوکر اوسکو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشر کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اون کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہین کہ حق تعالے کی ذات کا ادراک ممکن نہین اور اونکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات ہین تو معلوم ہوا کہ حق تعالے کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہیئے تہا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمانے کیا ہے۔

ملل ونحل۔ مین شہرستانی رحہ نے کسنوفانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہہ کہنا کہ ہمارے عالم کی صورتین حق تعالی کے پاس تہین یا نہ تہین اور کسطرح پیدا کیا، جائز نہین اسلئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول کو معلوم نہین کرسکتی اسلئے جائز نہین کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یون کہنا چاہیئے کہ مبدع نے جسطرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اوسوقت وہ اکیلا تہا اور اوسکے سوا کوئی نہ تہا انتہے۔

تاریخ کریک مین تالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالی مبدع عالم ہے اوسکی ذات وصفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہین ازل مین وہ تنہا موجود تہا کسی دوسرے کا پتا نہ تہا پہر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہے۔

ہر چند حق تعالے کے جملہ صفات کمالیہ ہین مگر چونکہ صفت تخلیق وہ صفت ہے

کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہین مثل رازقیہ وغیرہ
کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے سلب کرکے ادنی درجہ
کی عقل کے قبضہ مین دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے ۔

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا
خود کمال ہے تو یہہ ابلہ فریبی ہے ۔کیونکہ معلول ہونیکا حال ابھی معلوم ہوا کہ
اوسکے وجود مین حق تعالے کے فعل کو کچہہ دخل نہین اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد
کی وجہ سے صفت تخلیق واجب مین نہین تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اوسکے
مخلوق کی مخلوق ہو سکتی غایتہ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال تعلق موصوف ہوگی
جیسے زید کاتب غلامہ تو فی الحقیقۃ وہ صفت واجب کی نہین ہو سکتی پھر ایسی صفت
کمالیہ اوسمین نہ ہو تو اوسکو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا در
معطل الوجود نعوذ باللہ من ذلک ۔

جس طرح یہہ لوگ ذات وصفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہین
اگر یہہ بھی کہدیتے کہ اگر ہم ایجاد مین محتاج مادہ ہون تو ضرور نہین کہ واجب الوجود
بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا
ممکن پر درست نہین ۔ جائز ہے کہ حق تعالے بغیر مادہ کے ابتدأً وجود دیتا ہو
تو سب خرابیان اوٹھہ جاتین ۔

محققین اہل معقول اسباب کے قائل ہوگئے ہین کہ لا یصدر عن الواحد
الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش ۔ اس بناپر اونکے نزدیک خالق کل کا حق تعالی
ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقول وافلاک مین تہا اور نیز قدم عالم درہم وبرہم ہو جائیگا

اسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے۔ اسصورت مین نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولی کے ماننے کی نہ افلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے متمائز کرنے کی کیونکہ عقول کو جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔

رہی یہہ بات کہ تقدم مادہ کا اون پر لازم آئیگا تو اوس مین کوئی قباحت نہین کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہین ہی نہین کہ ماسوا اوکا تقدم ضرور رہو۔

اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جسطرح قائلین ہیولی کے نزدیک مجردات وافلاک کا وجود صرف صورتین ہین بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا وجود تمام عالم کا ہو جیسا کہ اشراقین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال وانفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہان کلام صرف اسمین ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت سے ہو سکتے ہین تو یہان کچھ ضرر نہین اس لئے کہ یہان مقصود کے لئے صرف تصورشی کافی ہے گو ماہیت اوسکی بالکنہ معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صورکا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمین اوسکا ادراک نہین۔

اور افلاک وسائر اجسام مین عدم ضرورت فرق کی یہہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ علل ہی کا باطل ہو گیا تو اونکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے

کوئی وجہ تخصیص نہین ۔

اصل منشا ان تمام لغویات کا یہہ ہے کہ حکمانے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم کرین اس مقصود کے پورا کرنے مین سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت ہوئی اسلئے کہ فی الحقیقۃ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پہر وجود ایسی چیز نہین کہ سمجہہ مین آجائے مگر اونہون نے جرأت سے کام لیا اور بیباکانہ اس وشوار گذار راہ مین عقلی گھوڑے دوڑائے ۔

بیچاری عقل انسان ضعیف البنیان کی ایسی سخت گہاٹیون کو جنکو خالق عقل وحکم نے حکمت کاملہ وقدرت بالغہ سے حیرت انگیز وملالت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر ہر قدم پر ٹھوکرین کھا کہا کر اونکو ہی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت مین گرادیا اگرچہ کہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہان بحث عقلی ہے اسلئے آزادانہ اوسمین تقریر کیجاتی ہے ۔

وجود کے معنے ہونا یا ہستی ہین یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس وناکس اوس کے معنے سمجہتا اور اپنی بول چال مین استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اوسکا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بہی اوسکو واقعی طور پر جاننے کا دعوی نہین کر سکتے توضیح بیان کیلئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجہنا مقصود ہو ۔ مثال یہہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل مین تحلیل کرین تو کئی چیزین مثل رنگ وبو وغیرہ کے اوسمین متخیلین کی اوسے ہر چیز کو بطور علحدہ عقل مین اوس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علحدہ کیجئے اسی طرح حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکہئے اوس مین کیا باقی رہگیا اگر اصول حکمت سے دیکہین تو صورت علحدہ ہو گئی صرف ہیولی رہگیا اوسکو بہی علحدہ کیجئے اب اوس

لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکلیہ معدوم ہوگئی اِن اجزا مین دیکھیے
تو کوئی جز ایسا نہین ہے کہ جسکو وجود کہین پہر اگر دیکہین تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے
ساتھہ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تہا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود
رابطی اوسکا جدا کرنیکے وقت جاتا رہا مگر اوس سے یہہ لازم نہین آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم
ہوجائے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات سے کے نہ ہوسکے حالانکہ
وہ باطل ہے۔

الحاصل اون اجزائے تحلیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اون اجزا
مین غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اوس مرکب لکڑی سے اون اجزا
کو ہمنے علٰحدہ کیا تہا جو مرکب نہ ہون اگر بالفرض اون مین کوئی مرکب ہو تو پہر تحلیل
کر لیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل مین ہر ایک جز بسیط اوس کا ممتاز
ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط مین دو جز ہین ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ
یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزا مین شریک ہے پہر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے
یعنے رنگ کو علٰحدہ کر دیجئے اور اوسکے وجود کو علٰحدہ اسی طرح بو کو علٰحدہ کیجئے اور اوسکے
وجود کو علٰحدہ اس تحلیل کیوقت ایک مابہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود اور
ظاہر ہے وہ وجود سب مین ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی
ہے کہ وہ سب اجزا کا مدار موجودیت ہی ہے اون وجودات خاصہ مین کوئی وجود
ایسا نہیں جسپر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب
اوس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اون علٰحدہ شدہ اجزا مین سے کوئی
اوس تصور مین شریک نہ ہو یعنے نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یون تو لا حجر فی التصور

کے لحاظ سے کہدین کہ کچھہ نہ کچھہ تصور ہوہی جائے گا تو وہ قابل اعتبار نہین اس لئے کہ کلام اوس شی مین ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہین جسکے وجود مین اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وہ وجود تخیلات انتزاعیات اور اختراعیات مین بھی شریک ہے اسلئے کہ آخر یہہ بھی موجودات ہین غرض وہ وجود مشترک نہ محسوسات سے ہوگا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے۔ اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہین اور ہمنے پہلے ہی تمام متمیزات کو اوس سے علیحدہ کرلیا تہا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم مین داخل نہ ہو اوسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہوچکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اوسکا تصور محال ہے جیسے مادرزاد نابینا اضوا اور الوان کا اور مادرزاد بہرا اصوات کا تصور نہین کرسکتا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہین کہہ سکتے اور نظری بھی ہے تو ایسا کہ جسکا تصور محال ہے اس وجہ سے اوسکی تعریف نہین ہوسکتی اسلئے کہ بسیط ہونیکی وجہ سے حد تو محال ہی ہوگئی۔ رہا رسم وہ مفید کنہ نہین بعض لوگون نے وجود کو بدیہی سمجہا ہے اس وجہ سے کہ بدیہات کا علم ہوتا ہے اور وجود انکا جزو وجودی ہے پہر اگر جز بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہین اگرچہ بادی الرائے مین یہہ بات ٹہیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اسکے قائل نہ ہوتے۔

بات یہہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہٍ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اوسکی حقیقت سے کچھہ تعرض نہین ہوتا مثلاً جس شہر مین تاربرقی ہو وہان کے لوگون کے نزدیک یہہ قضیہ (تاربرقی موجود ہے)

بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تاریکی کی نہ بتا سکین گے اسی طرح دانا انسان کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہین بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت مین کل حکما حیران ہین۔

میری دانست مین جتنی چیزین بدیہی سمجھی جاتی ہین کوئی بدیہی نہین کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے پھر جس قدر کوئی شی اوس سے دور ہو اوسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیا محسوس ہون تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال مین تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کے کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اوسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لانیکی کوئی ضرورت نہین باوجود اوسکے جب اپنے پورے احوال اوسکو معلوم نہ ہو سکے تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیا کے ذاتیات و احوال اوس نے جو بتائے سب واقعی ہین۔

اوسکو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسرون کی ذات و ذاتیات بتانے کا دعوے کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہین اوسکی تحقیق مین کس قدر پریشانی ہے جسکا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اوسکو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہین ہوگا جسے بصارت و سماعت اوسکو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق مین کیسی کیسی دقتین پیش آئین جسکا حال کسیقدر اوپر معلوم ہوا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اوسکے اوس مین کسقدر
اختلاف ہے شرح مقاصد مین لکہا ہے کہ عجب بات یہہ ہے کہ باوجودیکہ وجود
سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اسمین اقسام کے اختلاف ہین کوئی اوسکو جزئی
حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت
کہتا ہے کوئی زاید علے الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی
مشکک انتہے۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزین جنکو اعلے درجہ کی بدیہیات کہنا چاہئے
اعلے درجہ کی نظری ہون توپہر کونسی چیز بدیہی ہوسکتی ہے۔ ہان اگر بدیہی کے
یہہ معنے ٹہیرائے جائین جسکا من وجہٍ ادراک ہوجائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل
اوس سے ہوجائے جیسے نور کو دیکہتے ہی بدیہی سمجہا گیا حالانکہ حقیقت اوسکی نظری ہے
یا سماعت وبصارت وغیرہ بمجرد وجدان کے بدیہی سمجہے گئے حالانکہ حقیقت معلوم
نہین اسی طرح نفس تعلق جملہ حواس وعقل کو بداہت سمجہین تو وہ بات اور ہے
مگر اوس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اوسکا بدیہی ہونا ثابت نہین ہوسکتا۔

الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اوسکی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضون نے اوسکا انکار ہی کربیٹہا چنانچہ مواقف مین بوعلی سینا
کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنے وجود خارج مین کوئی
چیز نہین بلکہ خارج مین صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا ہے
(یعنے وجود مصدری کو)۔

یہہ بات سمجہہ مین نہین آتی کہ وجود خارج مین نہین اس لئے کہ حکماے

مشائین جنکے تابع بوعلی سینا ہین اونکا مذہب ہے کہ ہیولے بالفعل نہ بالذات متحیز ہے نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود مین صورت کا محتاج ہے یعنے جب اوسمین صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہان یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولے کا وجود اوس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک امر مباین سے دوسرے مباین کا وجود منتزع ہو۔ اسلئے کہ ہیولے محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل مین عینیت ممکن نہین گو وضع مین ایک ہو جائین۔ اور ہیولے سے بھی ہیولے کا وجود منتزع نہین ہوسکتا اس لئے کہ ہیولے لانفس ذات مین کوئی ایسی چیز نہین کہ اوس سے وجود منتزع ہو اسلئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متحیز نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولے سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہین گے کہ نفس ہیولے کی وضع تو محسوس نہین اسلئے کہ جتنے محسوسات ہین وہ سب صورت سے متعلق ہین اسلئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس کیونکر کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلم ہے مگر اس وجود مین ہیولے محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود مین محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولے کا بعد صورت کے خارج مین ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی نہین بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اوس قول سے کہ کل

کے نزدیک وجود بھی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدریہ ہین سب انتزاعی ہین اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاعی وہ معنی وہ ہے جسکا منشا واقع مین موجود ہو ورنہ وہ اختراعی ہوگا جسکو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنے انتزاعی اور منشاء انتزاع مین خاص قسم کی مناسبت چاہئے ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائے گا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اوسکا منشا خارج مین ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اوسکا منشا خارج مین خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشا خارج مین خاص قسم کے حرکات مین غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشا ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشا فوقیت سے مثال لین یا منشأ اکل سے جسکو اختراعی کہنا چاہئے۔ ہان کسی مقام مین وہ سب ایک جائے صادق آجائین گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کہا رہا ہو تو وہان تینون انتزاعیات موجود ہون گے مگر منشاء انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشا پاؤن کو وضع خاص پر رکہنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اوس چیز کی جسپر وہ شخص ہے اور منشا اکل کا منہہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے اوسکے لئے بھی خارج مین منشأ انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ معنی انتزاعی نہونگے بلکہ اختراعی ہونگے پہر اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود مین اور اوس مین کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھہ تعلق نہین چنانچہ یہ امر کتب قوم مین مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبۂ ذات مین نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل متقابلات اوس سے

سلوب مین قطع نظر اوسکے اگر منشار انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری انسان سے
بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونون متبائن ہین حالانکہ ایک معنی انتزاعی دو اعتباری
متغائرون سے منتزع نہین ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متبائینون سے کیونکر منتزع
ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہین ہو سکتا اور تشخص سے بھی منتزع نہوگا
اسلئے کہ تشخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اوس سے منتزع ہو تو بھی
وہی خرابیان لازم آئینگی جو نفس ماہیت مین تہین جب وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا
ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اوسکا مسلم ہے تو سوائے ان دونون کے ایک ایسی چیز
ہر موجود مین ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منتزع ہوا کرتے ہین گو اوسکی حقیقت بسبب
کمال نظری ہونیکے ہم نہ بتلا سکین جسکا حال اوپر معلوم ہوا ۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری مین
منحصر کر دینا بغیر اسکے کہ اوسکا منشار انتزاع معین واقع مین نہ ہو بالکل خلاف عقل ہے
بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج مین وجود کوئی چیز ہے جسکو ما بہ الموجودیت سے تعبیر
کرتے ہین اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس مین اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے یا زائد
علے الماہیۃ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکۃ الآرا ہے چونکہ اوسکا سمجھنا ماہیت
کے سمجھنے پر موقوف ہے اسلئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کیجاتی ہے لیکن قبل

بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال)
پر عمل فرماوین کیونکہ آخر یہ معقولہ بھی عقلاء کا قابل تعمیل ہے ۔

جب کوئی چیز عالم مین موجود ہوتی ہے اور لوگ اوسکو دیکھتے ہین اور
اوس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اوسکا کچھہ نہ کچھہ نام رکھدیتے ہین تاکہ ضرورت
کے وقت اوس نام سے اوسکو ذکر کرکے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کرین ۔ اور

اگر چند ان غرض اوس سے متعلق نہ ہو تو اوسکا کچھہ نام نہین رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم
کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہین کہ جنکا کوئی نام نہین۔ چونکہ
یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اسلئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہین
کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستارون
سے چونکہ غرضین متعلق ہین اسلئے اون کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستارون کے
واسطے خاص نام نہین بلکہ ہر ایک کو ستارہ کہتے ہین باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے
ہین پہر عقلاء نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزین ایک قسم کی ہون تو
اونمین بعض امور ایسے ہونگے جو اورون مین بھی شریک ہون اور بعض ایک ہی قسم
کے ساتھ خاص ہونگے تو عام کو جنس اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیے
اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہین مثلاً انسانون کو دیکھا کہ جاندار ہین اور ایک خاص
قسم کا آواز کیا کرتے ہین جسکو نطق کہتے ہین اونکی ماہیت حیوان ناطق قرار دی۔
اور گدہے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہین اوسکو
ماہیت حیوان ناہق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر
آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہین اوسکو ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ
انسان سمجھکر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنے بات کرتا ہے اسلئے ناطق کے
معنے دریابندۂ معقولات قرار دئیے اسی طرح نہیق وغیرہ ہین گو تعبیرات ہین وہ
اشیاء ذکر کئے جاتے ہین جو عوارض ہین مگر مقصود اون سے وہ امور سمجھے جاتے
ہین جو خارج عن الذات نہون غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہین جو اوس
سے منفک نہ ہون اور اون مین سے خاص وہ امور جو زائد علی الذات نہون

مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم سے ذاتیات مشابہ ہوتے ہین چنانچہ شیخ نے
شفا مین لکہا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ مین نظر کرتے ہین کہ کونسے معنے جنسیت
کے لئے خاص کئے جائین تو اکثر ہمین معلوم نہین ہوتے اور بعض معلوم ہو بہی جاتے
ہین انتہے۔ اسلئے ماہیات کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہین نہایت
دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن مین لائی جاتی ہے
اور اوس مین غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات مین داخل ہے اور کونسی خارج
چونکہ عقل مین یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کرکے تصور
کرسکتی ہے اور اوس تصور سے اوسکو کوئی چیز مانع نہین ہے کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے
مفہومات کو علیحدہ تصور کرسکتی ہے اسلئے بعضے امور کو ذات قرار دیکر وجود کو
علیحدہ طور پر عارض تصور کرلیتی ہے۔ اسلئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ
جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہے وہ خارج مین بہی اوسکے ساتھ ہوتا ہے
اور ذہن مین بہی۔ اسلئے بادی الرائے مین معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض ماہیت
سے ہے مثلاً جب اوس نے حیوان ناطق کو ذات ٹہیرالیا تو ظاہر ہے کہ وجود
اوسکو عارض سمجہا جائے گا خواہ ظرف خارج مین ہو یا ظرف ذہن مین اسلئے کہ
حیوان ناطق نفس ذات مین وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہان یہ دیکہنا چاہئے
کہ یہ حیوان ناطق کہان سے آگیا اوسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹولکر
نکالا تہا یعنے اون موجودات خارجیہ کے حالات دیکہنے کے بعد ماہیت قرار دیگئی تہی
شارح تجرید نے لکہا ہے کہ خارج مین صرف ایک چیز موجود ہے

یعنے ہویت شخصیہ مگر عقل اوس کی تفصیل کرکے ماہیت نوعیہ و تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کرکے جنس و فصل نکالتی ہے ۔ اور دوسرے مقام مین لکہا ہے کہ جو اجزا غیر محمول ہون یعنے اجزائی خارجیہ وہ دونون وجود یعنے وجود ذہنی اور خارجی مین کل پر مقدم ہوتے ہین جیسے گہر کے اجزا ۔ او جو اجزا محمول ہون اونکا تقدم کل پر صرف ذہن ہی مین ہوتا ہے اور وہ خارج مین عین کل ہین لیتے ہے ۔ وجہ اوسکی یہی ہے کہ خارج مین صرف ایک شی ہے وہان کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہین ۔ اور ایک مقام مین لکہا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہین اور امور ذہنیہ اونکے اظلال ہین ۔ اور لکہا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام مین لکہا ہے کہ جتنی صور کلیہ مین نفس مین جزئیات سے منتزع ہوتی ہین ۔

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے وہ خارج مین صرف ایک امر بسیط ہے یعنے وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جسکا منشا خارج مین وہی امر بسیط ہے ۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت مین موضوع کا محتاج نہین مفہوم جوہر اوس سے منتزع ہوا ۔ خواہ اوسکی تعریف مین موجود لا فی موضوع کہئے یا بانہ اذا وجد فی الخارج کان لا فی موضوع کہئے اسلئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر سلبی ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہین ہو سکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جز خارجی ہرگز نہین ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہوا ۔

اور اس حیثیت سے کہ اوسکو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منتزع ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہین اوسے جوہر مرکب نہین ہو سکتا ورنہ لازم

آئیگا کہ زید جوہر نہ ہوا سلئے کہ جو مرکب عرض و جوہر سے ہے وہ جوہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑہتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ نمو ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحاصل ان مین کوئی چیز ایسی نہیین کہ زید جو موجود خارجی ہے اون سے خارج مین مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزا جو ذاتیات ماہیت ہین مفاہیم انتزاعیہ ہین۔ جیسے احتیاج الے الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا توہم فراغ کی جہت سے متحیز۔ اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت رکہنے کی جہت سے کاتب اور احاطۂ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مُغضب فرحان حزین وغیرہ منتزع ہوتے ہین اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات زید مین داخل نہیین تو زید جو خارج مین موجود ہے وہ ایک امر بسیط ہے جسکو وجود خاص کہتے ہین چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورہ بالا بھی اسی کے موئد ہین۔

پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہون تو ضرور ہے کہ وہ کل پر مقدم اور خارج مین ممتاز ہون اور محمول نہ ہون جیسے گھر کے اجزا حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی اونکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی نہیین اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن مین ایک شی

بنتی ہے وہ اوسی کے اجزا ہین جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہین نہ اون سے جو
مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہون تو کوئی فضیلت نہین کل انتزاعیات
محمول ہوتے ہین جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے - غرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور
انتزاعیہ ہین جنکا خارج مین وجود خاص ہے بلحاظات مختلفہ - اور جسطرح موضوع مین نہونا اور
طول وعرض وعمق اوس وجود خاص سے منتزع ہین اسی طرح مادّی ہونا بھی منتزع ہے
بلکہ بحسب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اوس موجود خاص کے ساتھہ تعلق ہے طول و
عرض وعمق کو نہین کیونکہ ان کیفیات سے اوسکا تقوم نہین اور کو اوسکے تقوم مین
دخل کہین تو بجا ہے باوجود اسکے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہین - اسی طرح جیسے
باعتبار حس کے اوس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی آکل بالطبع بھی منتزع ہے
اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہین جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ آکل عرضی دائمی نہین تو ہم
کہینگے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہین بلکہ اگر آکل بالطبع کو دائمی کہین تو بیموقع نہوگا اگر عرض مفارق ہی تو آکل بالفعل ہے نہ
آکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم مین وجود اوسکا مفقود ہے اور اگر ذاتیت
کیلئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اسلئے کہ نمو ہر حیوان
مین ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی مین وہ مفقود ہوتا ہی مثلاً انسان
مین نمو تخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع مین بالکل مفقود ہے باوجود اسکے اوس کو
ذاتی کہتے ہین اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہین ہوتا مگر دونون کو ذاتی نہین کہتے
اسیطرح متغذی بالطبع ہونا اوسکا ہمیشہ ہے جیسے ناطق مین کہتے ہین کہ حالت
نوم مین بھی باعتبار ذات وصلاحیت کے ناطق ہے چاہیئے تہا کہ وہ بھی ذاتی
ہوتا -

علی ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اوس سے منتزع
ہے ویسا ہی باعتبار اسکے کہ نفس مدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اوس سے منتزع ہے
مگر اوسکو ذاتی نہین کہتے ۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ مین کوئی جز داخل نہین اگر جوہر وغیرہ داخل ہون تو
ماہیت مین داخل ہون گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید مین جو امر واقعی خارجی
ہے اگر ماہیت کے اجزا ممکن دونون آکل بالطبع مدبر للبدن قرار دین تو بھی خلاف واقع
نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہین ویسے یہ بھی ہین دونونکا منشا خارج مین موجود ہے
اور یہ بھی ضرور نہین کہ اوس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اسلئے کہ انتزاعیات کا
اہتمام ہی کیا ریہ نہین وہ سہی اور جب حکمانے اہتمام کرکے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے
اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہین تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے
بڑہا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیجائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنے ماہیت کو
ذات قرار دیکر ذات یعنے وجود خاص کو عارض قرار دین اور قلب موضوع کر دین تو یہ ہرگز نہ
مانا جائے گا ۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جسکا انتزاع موجودات
خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہین کہ جب کوئی کلی ذہن مین بنے گی موجودات
خارجیہ سے لیجاے گی اسلئے کہ انسان کے ذہن مین حق تعالے نے عجیب صلاحیت
دی ہے کہ جسطرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اوسمین آجاتی ہے خواہ وہ
مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنا لیتا
ہے کبھی کسی منشا سے کسی چیز کا انتزاع کرلیتا ہے اور کبھی بغیر منشا کے اختراع کرتا ہے

کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ خود اوسکے وجود کا خود قائل نہین مثلاً لاشئی و لاممکن وغیرہ کے

غرض جو صورتین موجود فی الذہن ہوتی ہین اونکو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت

نہین بلکہ اکثر صورتون کو خارج سے کوئی تعلق نہین ہوتا البتہ صور جزئیہ مین حکایت ہوتی ہے

بخلاف صور کلیہ کے اونمین تو حکایت بھی نہین کیونکہ کلی جو ذہن مین بنائی جاتی ہے وہ

بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن

نہین پھر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اون کلیات کے ساتھ مزاولت

ہے اسلیے اکثر اونکے ذہن نے حکم کردیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی

کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی وجود خارج مین ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت

عقلا اوسکے وجود خارجی کے قائل نہین اون کے مذہب پر وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی

نہین سکتی اور واقع مین بھی حکایت اوس پر کیونکر صادق آئیگی اسلیے کہ صورت کو تو ذہن نے

بحذف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج مین ہونا خلاف

بداہت عقل ہے بلکہ اوس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج مین ہی کلی ہوگی حالانکہ

کوئی اسکا قائل نہین کہ کلی من حیث ہو کلی خارج مین موجود ہے بلکہ جنکے پاس کلی کا وجود خارج

مین ہے وہ بھی کہتے ہین کہ جب کلی موجود ہوگی تشخص ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوق

ہین جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہین سب اشخاص ہین باوجود اسکے کلی کو

خارج مین موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے

خارج مین ہونے کا حکم کر رہا ہے اوس کلی کو دیکھکر کر رہا ہے جو اپنے مین پاتا ہے یہ

نہین سمجھتا کہ یہ کلی تو اوسکے تعمل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن مین آتی

ہے وہ خارج سے نہین آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہین کہ جزئیات

محسوسہ کی صورتین بواسطہ حواس کے حِس مشترک مین جاتی ہین پہر خیال مین وہان سے تجرید مادہ کر کے وہ صورتین بنائی جاتی ہین جنکو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقاً شیخ کی تقریر نقل کیگئی
ظاہر ہے کہ اس فعل مین صرف تعقل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے بنانے مین ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیئے کہ غیر محسوس کے بنانے مین کسقدر دخل ہوگا
کیونکہ وہان تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہین جاتی غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہین سکتی لسلئے وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبدا آثار خاصہ ہے تو یہ مبدا آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اسکا نکون بحذف تشخصات ہے تو اوسکا وجود بزیادت تشخصات جس صورت مین کہ وہ مان لیا جائے۔
علےٰ ہذا القیاس صور جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن مین جاتی ہین اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کیطرف توجہ کرتا ہے اسطور پر کہ نسبت دونون پیدا ہو جس سے قضیہ معقولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک مین وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق نہ آئیگی اس صورت مین الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہین ہوسکتا مگر اوسوقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہون کیونکہ اس موضوع کا خارج مین وجود نہین جب ایسے قضیہ مین حکایت ہو تو اللاممکن معدوم وغیرہ مین بطریق اولےٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیئے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج مین ہو نہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اوس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بنے اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن مین آ نہین سکتی اور ورنہ خارجاً وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکہا ہے تو موضوع ذہن مین جو کچہ متصور ہوگا وہ اوس محال کی

صورت نہ ہوگی پہر محمول کے ساتھ اوسکا متصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع
جب قضیہ کے موضوع و محمول کا یہ حال ہو تو اوسکی واقعیت کیونکر ہوسکے باوجود اسکے
جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف تعمل ذہن
ہے واقعیت سے اوسکو کوئی تعلق نہیں اسصورت مین مواد ثلاثہ مین سے مادہ امتناع
باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم
لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئے گا اسلئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے
ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن مین تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اسمین تہا کہ خارج مین صرف اشخاص و جزئیات ہین ماہیت کلیہ نہین
ہے اس دعوے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو اون کے موجود ہونیکے
وقت تشخص و وجود اونکو عارض ہوگا اسلئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہین پہر اس عروض کی
حالت مین یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونون عارض ہین اور کلی معروض یا یون کہیے یہ دونون
مثبت ہین اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ ہے
حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت و وجود خارجی یہان ہو نہین سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پہر اگر بحسب
قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشی علے نفسہ لازم
آیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بذو وجود ہوگی پہر وجود سابق مین بھی یہی گفتگو ہوگی
یہان تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ سب لوازم باطل ہین۔

اب یہان ماہیت کو موجود کہنے والونکو نہایت پریشانی ہے محقق دوانی نے
تو فرعیت کا انکار کر ہی لیا اور کہا کہ ثبوت الشی للشی مثبت لہ کی فرع نہین بلکہ اوس کو
مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہین تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود

عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہین تو ماہیت کا وجود بعد اسکے ہوگا کہ اوسکو پہلے
وجود ثابت ہوے کیونکہ ثبوت الشئ للشئ یعنے ثبوت الوجود للماہیۃ مستلزم ہے اور ثبوت مثبت لہ
یعنے ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے محقق موصوف نے
آخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جسکو کل حکمانے مان لیا ہے
تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا
دونون برابر ہین اسلئے کہ دونون حکما کے مسلمات سے ہین بلکہ وجود ماہیت کے
قائل نہ ہونا آسان ہے اسلئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس
قاعدہ کے کسی کو اوس مین کلام نہین محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مسطر نہین اسلئے
کہ بہ مقتضے اس قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم مین لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعد وجود بیاض ہو
حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسیقدر لازم ہے کہ وجود
مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض مین یا بعد جیسے
ماہیت و وجود مین تو ہم کہین گے کہ مقتضے اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ فرع مثبت ہے
حالانکہ مقتضی بطلایجاب کا یہی کہ عارض کسی درجہ کا ہو مرتبہ معروض کے بعد ہو عقلا کا قول ہے
ثبت العرش ثم انقش یعنے یہ سب دقتین جبھی تک ہین کہ ماہیت کو موجود خارجی کہین اگر
اوسکو انتزاعی مان لین تو کوئی اعتراض باقی نہین رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور
ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے
ہے مگر چونکہ ماہیت وجود مین ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع نہین ہو سکتا اسلئے اوسکو
تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بسیط کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے

کیونکہ اس جعل کے قائلون کے پاس اثر جعل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنے جاعل نے
نفس ماہیت کو قوت سے فعل مین لایا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود
اثر جعل کا بالعرض ہے اسصورت مین وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت
ماہیت کے فرع ہین اور مرتبۂ فعلیت ماہیت اون پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہہ تو
مقتضے ربط ایجابی کا ہے لیکن بسبب خصوصیت حاشیتین کہین صرف استلزام ہوتا ہے
اور فرعیت وہان نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اوسکے تقرر کے
جیسے ثبوت الذاتیات للذات مین ۔ فاضل حمد اللہ نے شرح سلم مین اسپر اعتراض کیا
کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات وذات مین بہ نظر خصوصیت حاشیتین کے نہین بنتی
تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت المثبت لہ
مسلم رکہا جاتا کہ مقتضے ربط ایجابی تو وہی ہے مگر کہین مثلاً ثبوت وجود وذاتیات مین
چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہین بنتی اوسکو مستثنے کر دیتے جیسے
فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات وذاتیات مین کہا جا رہا ہے ۔

اور جعل بسیط مقتضی اس امر کو نہین کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو ہان
خصوصیت ربط وجود اور اوسکے توابع مقتضی اوسکو ہین کہ وہ فرع تقرر ہون ۔

اور یہہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہین جیسے
امکان وہان فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے
اور اگر کہا جائے کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اوسکا جواب یہہ ہے
کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شی ہے اور اوسی پر بنا اوس قاعدہ کی ہے کہ
کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اوسکو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل امر جواب

کو لیجئے اونکا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے - اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ معقولات ثانیہ
ہین جنکا وجود ذہن مین ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ مین نہین آتی اسلئے کہ ہم بالبداہتہ
جانتے ہین کہ امکان واحتیاج وغیرہ نفس الامر مین ممکن کو عارض ہین ذہن اون کے
عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط - ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الے الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جائے
انتہے ملخصاً -

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان
وغیرہ مین بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہین بنتی وجہ اوسکی یہی ہے کہ ماہیت موجود
خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہین رہتا کیونکہ
اوس تقریر پر مرتبۂ ذات مین نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات وامکان
وغیرہ بہ حیثیات مختلفہ منتزع ہوتی ہین -

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہین بلکہ معروض
کیفیات خاصہ اور منشار انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت
کوئی چیز ہو حالانکہ اوسکا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اسکے اگر ماہیت
معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عرض ہوگا اور قیام عرض کا اسبات کو مقتضی
ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات مین
موجود نہ ہوگا یعنے معدوم ہوگا اور معدوم کا ثبوت نہین ہو سکتا اور اگر تقرر درجہ ہی تکان مین
تو بھی یہ کہہ سکتے ہین کہ تقرر عین ماہیت نہین بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے
اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عروض معروض نفس
ذات مین غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا -

بہر حال نفس ذات قبل عروض وتقرر ووجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام مین تمائز نہین اسلیے کہ تمائز کا مدار تمائز تشخصات پر ہے اور تشخصات کیلئے وجود کی ضرورت ہے یعنے جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو تشخص نہین ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اوسکو مساوق وجود کہئے یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہین تو تمائز بھی نہین ہو سکتا اسصورت مین اعدام مین تمائز ممکن ہوا یعنے انسان و فرس وغنم اوس حالت مین ایک ہین یعنے کچھ نہین پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اسلیے کہ اوس حالت مین انسان جب کوئی چیز ہی نہین تو تقرر اور وجود کس کو عارض ہوگا عدم بحث کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ مین اگر غور کیجئے جسپر مدار ادراکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ مین نہ آئے گی کہ ماہیت کو وجود خارج مین لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہوگئی تو وجود کو عارض کہنا اوس پر آسان ہوگیا وجہ اوسکی یہ ہے کہ کبھی اوسکو وجود کی حقیقت مین غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنے مین فکر کرنیکی نوبت پہنچی۔

اب تھوڑی دیر کے لیے عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیجیے اور کہیے کہ زید سے سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دیجئے اونکے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا ضرور کہیگی خالی زید رہگیا نہ اوسمین کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو نہ چلنا پھرنا نہ اور اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسیطرح اوسکے ذات کے وجود کو دور کر دو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہیگی صرف حیوان ناطق باقی رہگیا کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو اوسنے

دور کیا اب اوسکے تقرر کو اوس سے دور کرو شاید یہ کہیگی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض
سے نہین جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور ہین اور ماہیت کے لوازم اور
مثلاً عدم مین کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم
ہین اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ
دونون ایک نہین بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر ماہیت کو + اور تقرر اگر
نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود متمائز ہون حالانکہ وجود تشخص سے
متعلق ہے اور اگر یہ کہین کہ واجب تعالےٰ کے علم مین وہ متقرر اور ممتاز ہے تو کہئے
وہ وجود علمی ہوگا کلام اوس وجود مین ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکماء
کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود مین وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا مسئلہ
مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہین ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہو ثابت
ہو نہین سکتی ۔

غرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
مین اوسکے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے ۔ الحاصل تقرر ماہیت
عین ماہیت نہین اوسکو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ
خارج سے اور خیال سے دور نہین ہو سکتا تو اوس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اوسکو
خارج کر دو یعنے اعتبارات عقلیہ سے ۔ پھر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہین پتا ہے
اگر اوس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہوئی اوس عارض کو بھی اپنی سرحد سے
نکالدو اوس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحث ہوگئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے
اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکالدیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے

نکالے جائین تو کیا پہر بھی زید کہین ممتاز رہے گا عقل ضرور کہے گی کہ اب اوسکا ہرگز پتا نہ رہے گا
اوس وقت اوس سے کہئیے جس طرح اس فرض مین بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہین یعنے عدم محض
ہوگیا تو اوسکو وجود کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو
وجود لاحق نہین ہوسکتا بلکہ وجود کے بعد یہہ اعتبارات عارض ہین اس لئے کہ کلام یہان وجود
واقعی خارجی مین ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج مین ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے
کچہہ کیفیات خاصہ ہون گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط کسی مدت تک بڑہنا
غذا حاصل کرنا چلنا پہرنا سمجہنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمرو کا ہوگا جسکے لئے
یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہونگے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنے وجودات
خاصہ مین کیفیات وعوارض مخصوصہ ہونگے اور وہ سب جزئی ہون گے اس لئے کہ کلی
من حیث ہو کلی کا وجود خارج مین نہین ہوسکتا بلکہ وہ ذہن مین بنتا ہے اس طور سے کہ جب
خاص خاص دو سیاہیان مثلاً دیکھی جاتی ہین تو ایک مفہوم ایسا ذہن مین آتا ہے جو دونون کو
شامل ہو اوسی کو کلی کہتے ہین پہر بعد ادراکات جزئیہ کے جو مفاہیم کلیہ کہ ذہن مین جمع ہوتے ہین
اون مین سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے

غرض وجودات خاصہ جنمین کیفیات وعوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے
آپسمین ممتاز ہین اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جسکا نام تشخص ہے اور اسماے
شخصیہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہین۔ تشخص وجود سے کبھی منفک نہین ہو سکتا
بلکہ جہان وجود ہوگا خواہ خارج مین ہو یا ذہن مین ممتاز ہوگا اور مابہ الامتیاز تشخص ہے تو
ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھہ تشخص ہو پہر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر تشخص کو
مباین دوسرے کے کہئے تو ممکن ہے اور اگر یہہ لحاظ کیا جاے کہ یہہ سب کیفیات

وجود ذہن ذات وجود ذہن ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی وزیادتی نہین بلکہ وہ ہر حال
مین مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہین اور تینون حالتو نمین
زید وہی شخص معین ہے اوسکی ذات مین کوئی تکثر نہین اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی
کہین تو بجا ہے اس صورت مین تغایر صرف اعتباری ہوا۔ غرض ہر وجود خاص مستقل اور
متاصل ہے نہ وہان کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے
ذہن مین بنائی جاتی ہین جسکا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم
آتی ہے جو شفا مین لکہا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال مین جاتی ہے یعنے بواسطہ
حواس کے اور خیال سے بعد تجرید کے صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہین انتہے۔ جب یہ بات ہے
کہ ماہتین کلیات ہین اور جملہ ذہن ہی مین بنتی ہین جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ
ہوا کہ ماہتین ذہن ہی مین بنتی ہین۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا
جیسا کہ اوپر لکہا گیا تو غور کرنا چاہیے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جنکا وجود مطلقاً خارج مین
نہین معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج مین موجود ہے عارض اور
تابع اور عرض بنانا کسقدر عقل سے بعید ہے اور اوسپر کئی اعتراض ہوتے ہین منجملہ اونکے ایک یہ ہے
کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہین جو موجودات خارجیہ
یعنے وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کرلیتا ہے اور یہہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات
ہین سب منتزعہ ذہن ہین اسلئے کہ خارج مین سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہین اس سے
ثابت ہوا کہ جن لوگونکے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہین اونہین کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحیوان الموجود

فی الخارج کا جزء حیوان ہے اور جزء موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی پر ہے جسکا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودون مین پائی جاتی ہے تو اون سب کو ایک نام مین شریک کردیتے ہین اوس مین یہ لحاظ نہین کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہین ہذا الحیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشارالیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے اشارہ کرکے ہذا الفوق الموجود کہین اور استدلال کرین کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزء موجود کا ہے اگر اسکے معنے یہ ہین کہ مشارالیہ سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور مین حیوان منتزع ہو رہا ہے اور اگر یہ کہین کہ خود فوق بلا لحاظ منشا موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہین حاصل یہ کہ انتزاع مین فوقیت اور حیوانیت دونون برابر ہین پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادرہ علے المطلوب ہے کیونکہ دعوے بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنے مشارالیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جزء ہے موجود ہے۔

شارح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزئیات خارجیہ ہوگی یا جزء یا خارج ہوگی اور یہہ تینون صورتین باطل ہین صورت اولی اسوجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل جزئیات باہم خارج مین ایک ہون اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیجائے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہہ بداہتہ باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنے کلی طبعی جزء موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج مین اون جزئیات کا جزء ہوگی تو

وجود اوس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائی خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اوسکا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت مین حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائی خارجیہ مین یہی بات ہے - اور تیسری صورت یعنے کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالہ ہے -

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان مین پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہین ہوسکتی ورنہ لازم آئیگا کہ امر واحد بالشخص مختلف مکانون مین موجود اور صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے - اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہین ہوسکتی اسلیئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج مین موجود ہون اور وجود دونون کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئی کا مختلف محال مین لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموع موجود ہوا اور اگر دونون بدو وجود موجود ہون تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموع پر ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے - اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اوسکا انکار ممکن نہین تو ہم کہین گے کہ حیوان کا وجود اس معنے سے ضروری ہے کہ جسپر حیوان صادق آتا ہی وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو -

اگر کہا جائے کہ اگر وجود مین صرف اشخاص ہون تو کلیات کہان سے متحقق ہوئین تو جواب اوسکا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طورون سے انتزاع کرتی ہے کبھی اونکی ذوات سے اور کبھی اون اعراض سے جو اشخاص کو مکتنف ہون بحسب استعدادہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ لاتھے -

ملا حسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونیکی یہ ہے کہ اتصال

اجسام مین ثابت ہے اسوجہ سے کہ جز لایتجزی باطل ہے۔ پہر اگر ایک جسم متصل کے
ہم دو حصے کرین جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اوسکو لاحق ہو تو جس صورت
مین کہ کلی طبعی یعنے جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت
اتصال وانفصال مین وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہینگے بخلاف اسکے کہ کلی طبعی
موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئیگی اسلئے کہ انفصال کے وقت وہ دونون
حصے خارج مین عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہون تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج
مین موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے کیونکہ جن لوگون نے وجود کلی طبعی کا
انکار کیا ہے اونکے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونون عین تشخص ہون تو
چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہین متصل نہون گے اسلئے کہ متبائن کبھی متصل نہین ہو سکتے
اس صورت مین اتصال اجسام جو بابطال جز ثابت کیا گیا تہا باطل ہو گیا اس لئے کہ
اون دونون حصون مین صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہین۔ اور چونکہ دونون کے
تشخص مبائن ہین اور دو متبائن متصل نہین ہو سکتے اتصال اوسکا قبل انفصال ممکن نہوا
اور وہ باطل ہے انتہے۔

یہہ دلیل مبطلین جز کو نہایت آسانی سے ساکت کردیگی اسلئے کہ بڑی دقتون سے
اتصال اجسام اون کے زعم مین ثابت کیا گیا تہا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج
نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہین علے ہذا القیاس صرف تشخصات کو
موجود خارجی کہنے والون کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت مین ماہیات موجود
خاص سے منتزع ہون اور تشخصات اوسکے عوارض ہون تو کوئی قباحت لازم
نہ آئیگی اسلئے کہ وہ دونون حصے وجود خاص ہین اون کے عین تشخصات نہونے سے

وجود کلی ہرگز لازم نہین آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج مین موجود نہ ہونے کی صورت مین بھی یہ تقریر جاری ہوسکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کرین تو وہ دو فرد اوس جسم کے ہونگے جو بسبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہین اور دو متبائن کبھی متصل نہین ہوسکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جزء کے اتصال ثابت تہا۔

ملا حسن نے شرح سلم مین دلیل مذکور کا یہہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال مین جو اجزای تھے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال مین معدوم ہوگئے اور حالت انفصال مین جو اجزا ہین وہ واقعیہ ہین اور موجودہ فی الخارج ہین اگر یہ اجزائی حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہون اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہین اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ گیا کہ باقی کے اجزا جو بعد انفصال ممتاز ہین بعینہ وہی اجزا ہین جو قبل انفصال تھے اور یہہ اجزا منفصلہ متبائن الحقیقہ ہون گے جس صورت مین کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزا متبائنہ اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہوسکین گے کیونکہ متبائن مین اتصال ممکن نہین۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہوگیا کہ اجزائی انتزاعیہ سابقہ اور اجزائی متحققہ لاحقہ مین اتحاد نہین اسلئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن مین ہوتا ہے اور متحققہ کا خارج مین اسلئے جائز ہے کہ ان دونون اجزا مین ذاتاً تبائن ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متبائنین کا لازم نہ آیا۔

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الماہیۃ ہین اسلئے کہ وہ متحد فی الوجود ہین اس وجہ سے تشخصات بحتہ نہین ہوسکتے اور جب وہ تشخص نہ ہوئے تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہین جنکا وجود خارج مین نہین
تو کلی طبعی کا وجود خارج مین ثابت نہوا اور اجزائے انتزاعیہ متفقۃ الحقیقہ ہو نہین سکتے بلکہ
جائز ہے کہ متباین بسبب حقیقت ہون جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دوائر متباینہ افلاک سے
منتزع ہوتے ہین - اگر کہا جائے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متباین ہوتے تو اتحاد اون کا
ممکن نہوتا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اون اجزا کا اتحاد صرف اس معنے سے ہے کہ منشار
انتزاع اونکا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج مین ہے ہی نہین جو متحد ہوسکین
اور ایک چیز منشار امور متباینہ مختلفہ کا ہو سکتی ہے جیسے کرہ منشار دوائر متعددہ کا ہے -

مولانا بحر العلوم رہ نے شرح سلم مین وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے
کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز
ہونگے اور امتیاز بالذات فرع اسکی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہون اسلئے کہ جب تک
کوئی چیز متقرر اور موجود نہو ممتاز اور متعین نہین ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجوب
ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص واجب
بالذات ہون حالانکہ وہ محال ہے اس صورت مین ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی
مسلم ہے کہ تعین امر منضم نہین تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت سے جو متکثر ہین بکثرۃ
جعل اور ممتاز ہین امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جنکا وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب
خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہون تو اس سے یہ لازم نہین
آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہون اس طور سے کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج
نہون بلکہ اشخاص متعینہ کے حق مین تقرر وعدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہین
کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اونکو ثابت کیا تھے -

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہین اونکا وجود خارج ہین نہین اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مولف اسلئے کہ دونون مذہب نکا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط کے قائل ہین اونکے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائین جو جعل مولف کے قائل ہین اونکے نزدیک اثر جعل کا مفاد ہیأت ترکیبہ ہے یعنے اتصاف الماہیتہ بالوجود اور ان دونون صورتون مین ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونون قابل تسلیم نہین اگرچہ بعد اثبات انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہین کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونون مذہبون کے مع ایرادات لکھے جاتے ہین جس سے ثابت ہو جائے گا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا مخدوش ہین۔

پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہین اسلئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیتہ بالوجود یا اتصاف بالاتصاف وہ ایک ماہیت ہو گی اور وہی اثر جعل کا ہو گا اس صورت مین انتہا جعل مولف کی بسیط کیطرف ہو جائیگی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والونکا یہ ہے کہ جہان ماہیت کا وجود ہو وہان نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف الماہیتہ بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہو گی کیونکہ وجود مصدری کا ذہن مین ہوتا ہے بخلاف اوس ماہیت کے جو متصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی

ہوگی اور خارجی بھی - غرض یہ تعمیم ماہیت خود جعل بسیط والوسکے دعوے کے مخالف
ہے اور بر تقدیر تسلیم بھی اونکے مفید مدعا بھی نہین اسلئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن
بھی متصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت مین وہان بھی مفاد ہیئت ترکیبیہ وجود ہو کا جسکو
جعل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکتے ہین اور اوس ماہیت انتزاعیہ کو اثر تبع
جیسے ماہیت خارجیہ مین کہا کرتے ہین -

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقلہ یعنے بغیر خلط وجود کے
ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا معنی الطی ہین ذات ممکن اور
اوسکے وجود کے درمیان مین جسکو مفاد ہیأت ترکیبیہ سے تعبیر کرتے ہین اور یہ معنے مستقل
نہین ہوسکتے خواہ درجہ حکایت مین لئے جائین یا محکی عنہ مین اسلئے وہ ملاحظہ حال طرفین
کے لئے آلہ ہین یعنے ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنے بالاستقلال لحاظ کئے جائین
تو جعل مولف کے اثر ہونے کی اون مین صلاحیت نہین جیسے نسبت تامہ خبریہ اگر
مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہونیکی صلاحیت اوس مین نہین پس معلوم ہوا کہ جعل
مولف کا مآل بسیط کی طرف نہین ہوسکتا کیونکہ معنے غیر مستقل مستقل نہین ہوسکتے -

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہان ایک ہی
چیز ہو یعنے ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت و وجود مین وہان ہیئات حملیہ پیدا
ہوتی ہے جو جعل مولف والونکے نزدیک اثر بالذات ہے اور اوسکے اجزا یعنے ماہیت وغیرہ
بالتبع اور ممکن نہین کہ ہیأت حملیہ اور ماہیت ایک ہون تو دونوںکا جعل ایک کیونکر ہوسکے -

دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر یا انتزاع منتزع کے
تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونون امر اعتباری اور تابع انتزاع

ہین اسلئے اثر جعل کے نہین ہو سکتے ۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اسلئے اثر اوس کا ماہیت موجودہ ہوگی جسکی تعبیر بمفاد ہیأت ترکیبیہ سے کیجاتی ہے اوس ہین امر عینی یعنے مجعول موجود ہے اور وہی کافی ہے ۔

مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہین اسی وجہ سے جعلتہ فوقاً وتحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اوسکے مذہب مشائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ مجعول اور مجعول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اوسی کے تعبیر ہین ۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا صورت اولی ہین مدعے ثابت ہے اور صورت ثالثہ بداہتہً باطل ہے اسلئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہین ہو سکتا ۔

رہی صورت ثانیہ سو اوس ہین یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے

جواب اوسکا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل ہین ضرور نہین کہ وجود پر مقدم ہو اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اوس کے جعل کا ماہیت موجودہ ہوگی جو مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنے تعلق جعل کا اولاً و بالذات مفاد ہیات ترکیبیہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت کے ساتھ ۔ اور مثال اوسکی ایسی

ہوگی کہ نار مثلاً مجعول ہوئی تو مع الحرارت مجعول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجعول ہوئی اسلئے کہ
معروض ہے پھر اوسکے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارت کا مجعول ہونا بعینہ نار کا مجعول ہونا ہے
گو لحاظات کا فرق ہو اسی طرح مفاد ہیأت ترکیبیہ کا مجعول ہونا بعینہ ماہیت کا مجعول ہونا ہے
اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بہ حیثیت معروضیت ہے بھی تو لحاظ ذات مین ہے نہ تعلق جعل مین
کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العروض عارض ہو تو وہ صفت ما بالذات
و ما بالعرض کو وقت واحد مین عارض ہوتی ہے جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد مین
عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات مین مقدم اور
جعل مین متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یون بھی کر سکتے ہین کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز
نہین جسکا تقدم ماہیت مخلوطہ پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شی کو موجود کیا اور وہ شی عدم سے
وجود مین آئی تو ابتداءً ظہور مرتبۂ اختلاط کا ہوا اوسکے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور
مخلوطہ کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام ازینکہ ماہیت اصل ہو یا وجود یہ
نہین کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے متالٔین نفس ماہیت کو حقیقۃً ممکن بھی نہین کہتے
بلکہ اونکے یہان امکان عوارض مرتبۂ اختلاط سے ہے

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہین آتا کہ وہ ماہیت مخلوط
سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لئے ماہیت مخلوط واسطہ فی العروض
اور اس واسطہ مین اتصاف ما بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف
ما بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کے ساتھ وقت
واحد مین ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقۃً صیرورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام ثابت من حیث الصدور عن الجاعل مصحح حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام مین فاعل سے مستغنی ہو تو صیرورۃ ذات وہان صادق آئیگی جو معنے وجود کے ہین اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے پس ثابت ہوا ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیین کا ہے ۔

جواب مصداق حمل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کیطرف ہے عام ازینکہ استناد اسکا من حیث ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہین آتا کہ مرتبۂ اصل ذات مین اوسپر وجود کا حمل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے ۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جاسے کہ مصداق وجود ماہیت من حیث الاستناد الے الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنے ماہیت نفس ذات مین مستغنی عن الجاعل نہ ہو تو بھی اس مین شک نہین کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف مستند ہے اسلئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بہ جعل متانف نہین ۔ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کیطرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالعرض ۔

پانچوین دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی ظرف مین اوسکے واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہین جو منضم ماہیت کے ساتھ ہو پس جعل اتصاف بعینہٖ جعل ماہیت ہوگا ۔

جواب اگر انتزاعیۃ وجود تسلیم بھی کیجائے تو اتصاف انضمامی گو وہان

نہیو اتصاف انتزاعی تو ضرور رہوگا اور جودہ بھی نہ ہو تو لازم آے گا کہ بغیر اتصاف مبداء کے
مشتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہین دیکھ لیجئے اگر فلک متصف بفوقیت نہ ہو تو الفلک فوق
کہنا صحیح نہ ہوگا۔ جعل مولف والونکو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور اوسوقت
یہہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نفس ذات کو ذات ہی کیطرف مین واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجعولیت اتصاف کے معنے یہی ہین کہ منشأ اتصاف مجعول ہو
اسلئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشا ہوتا ہی
اس صورت مین اثر جعل کا مصداقِ اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے
کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود اتصاف وغیرہ اسلئے کہ اتصاف کے متحقق فی الخارج
ہونے مین اور شئی متصف بالوجود فی الخارج ہونے مین فرق ہے چونکہ مصداق اتصاف
ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہین رکھتی اس لئے اثر
جعل کا وہی ہوگی۔

جواب اس مین شک نہین کہ خارج مین اتصاف متحقق نہین بلکہ ماہیت
متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف اور جسکے تقرر کو تقرر و قوام اتصاف مین دخل ہے
مگر اس سے یہ لازم نہین آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیتہ ہو
بلکہ منشاء انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود
خارجی امر منضم الی الماہیتہ ہے

ساتوین دلیل مجعولیت اتصاف متصور نہین جب تک کہ صفت امر عینی ہو
اسلئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اوس کے ساتھ
قائم کرتا ہے جیسے مسوّد و سواد کا اسود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور

تسلسل وجودات مین لازم آئے گا اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعی ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اوسکو عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اوس مین تسلسل لازم آنے کی کوئی وجہ نہین۔

آٹھوین دلیل حاصل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ تشخصیہ کے ساتھ ہے جو مرتبہ محکی عنہ مین ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ تشخصیہ کو جاعل نسبتہ تشخصیہ بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اسلیئے کہ اس سے تخلل جعل کا شی اور نفس شے مین لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہان علاوہ اوس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود مین ہے ایک دوسری نسبتہ پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اوسکے وجود مین اور وہ بھی جاعل کیطرف محتاج ہوگی پہر تیسری پیدا ہوگی یہان تک کہ نسبتون مین تسلسل لازم آئیگا اور کوئی نسبتہ اوس مین سے مجعول بالذات نہ ہوگی اسلیئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اوس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ درا اوسکے وجود مین ہے یعنے جعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت مین ماہیت اور وجود مین جو نسبت ہے اوس کا بھی جعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جعل مولف والون کو بغیر اس قول کے گزیر نہین کہ تعلق الجعل بالنسبتہ سے مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت مین

لایا اوسی کا نام جعل بسیط ہے۔

جواب یہ جعل بسیط نہین اسلئے کہ اثر جعل کا اوس مین بالذات نفس ماہیت ہوتی ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہین جس مین بحث ہے اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف تبلایا گیا سو وہ اونکے مذہب کے خلاف ہے اسلئے کہ وہ تصریح کرتے ہین اثر جعل کا بالذات مفادہیات ترکیبیہ حملیہ ہے یعنے ماہیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ مین جس سے ذہن مین بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اسصورت مین اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اونکو کوئی ضرر نہین علے ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن مین ہوگا یعنے نسبت کو موجود کردینا صادق آئے گا جس مین نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اس نسبت د وجود مین جو نسبت ہے وہ اعتبار کیجائے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات مین تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہین آتا۔ اور اگر یہان حاصل جعل مولف مین مراد اوس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ مین ہے اور جسکے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاختلاط ہون تو اوسکے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہین کیونکہ یہ نسبت جسکے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقۃ مجموعہ ماہیت اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ مین یعنے نفس الامر مین وہ نسبت ہو نہین سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اوسکا منشاء انتزاع ہوگا غرض اوس نسبت یعنے مفادہیات ترکیبیہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اوس کی تفصیل کرین تو دو جز حملیہ نکلین گے جب نسبت اور اوسکے جعل کے یہہ معنے ہوے تو علٰحدہ کوئی چیز نکل نہین سکتی جسکو نسبت کہین۔

نوین دلیل - جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کے ساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہین سکتا اب فرض کیجیے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اوسکے وجود مین جو نسبت شخصیہ ہے اوسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اوسکی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئے گا جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اوسکا بسیط ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ مین مدعی ثابت ہے اور اور صورت ثانیہ مین یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کردیا اور اثر جعل کا یہان بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اوسکے وجود مین اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہوگی اوس نسبت جزئیہ سے جو زید اور اوسکے وجود مین تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہین علےٰ ہذا القیاس افراد نسبتون کے غیر متناہی ہون گے اور تسلسل لازم آئے گا -

جواب اسکا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت شخصیہ پر ہے -

یہ جعل بسیط کی دلیلون کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلین سنئے -

پھلی دلیل - ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہان امکان ہے اور وہ نام ہے اوس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت مین ہو یعنے ہونا اور نہ ہونا دونون برابر ہونے کو امکان کہتے ہین پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مفاد خلط ہوگا نہ

ماہیت من حیث ہے ۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہین کہ اثر جعل کا مفاد خلط
ہو اسلئے کہ امکان کے معنے جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہین بلکہ ماہیت
کے معلول ہونیکی صلاحیت کا نام امکان ہے اوس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ
وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے ۔ اور اگر معنے امکان کے وہی تسلیم کئے
جائین تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس
صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو یہ کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت
احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگی
پھر اوس سے یہ لازم نہین آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی
تسلیم کرین کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص
ہو کہ متبوع یعنے ماہیت محتاج الی الجاعل اور اوسکا اثر بالذات ہو اور تابع یعنے وجود
اور اتصاف بالوجود محتاج اور اثر جعل بالتبع ہو غرض جعل مولف اس دلیل سے
ثابت نہین ہوسکتا ۔

دوسری دلیل ۔ جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف ہی ہوگا

جواب ۔ یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شی کو بنا دینا بھی جعل ہے ۔

تیسری دلیل جاعل ماہیت کو ماہیت نہین بناتا ورنہ مجعولیت ذاتیہ لازم آئیگی
اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہئے جب دونون
اثر جعل کے نہ ہوسکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف الماہیتہ بالوجود اثر جعل ہے ۔

جواب ۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اوس مین اور وجود مین کوئی فرق نہوا

اگر کہا جاے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشار انتزاع اوسکا امر عینی ہے۔
تو جواب اوسکا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اوس کا بھی منشار انتزاع عینی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف مین نہ ہوا۔ غرض اثر جعل کا ماہیت ہے مگر نہ اوس معنے سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل نے سمجھا ہے بلکہ باین معنے کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعہ عدم وبطلان ذات سے صفحہ وجود وتقرر حقیقت مین لایا۔

چوتھی دلیل مطلب جعل بسیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ ثبوت الشئی لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اوسکے نفس مین لازم آئیگا جو باطل ہے۔

جواب مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا تقریر بالا سے ظاہر ہے۔

پانچوین دلیل جسکو محقق رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مبنی ہے تین مقدمون پر۔
ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنے ہین ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ
دوسرے الصدق حمل یعنے وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اس طور پر کہ اگر وہ چیز محقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حمل ذاتیات کیلیے محکی عنہ ہے اور حمل عوارض کیلیے محکی عنہ نفس ماہیت نہین ہوسکتی بلکہ اوسکے ساتھ ایک امر زائد بھی ہوگا جو اوس کے ساتھ منضم یا اوس سے منتزع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجعولیت صرف اوس کے محکی عنہ کی مجعولیت کے تابع ہے بعد تمہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اشراقیین تقرر یا فعلیت کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہین اوس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث ہی ہی مراد ہے تو حسب

مقدمہ ثانیہ وہ حمل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اوس کے جعل کے ضمن مین جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پہر وجود وغیرہ کیلئے جعل متانف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقرر ماہیت بتابیت ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اوسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مستدل موصوف نے دوسرے مقامات مین لکھا ہے کہ وجود و ذاتیات مین مطابق حمل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اوس کے یہ امر گو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ مین ماہیت من حیث ہی ہی ہو اوس مین وہ عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہوگی اسلئے کہ اوس ملاحظہ مین سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہین لیکن اوس سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ واقع مین بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو اسلئے کہ امکان انفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات مین اس امر کو مستلزم نہین ہے کہ موطن نفس الامر مین بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل ۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہو اوس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف بالمعلل اور ذاتی کی تعریف بما لایعلل کے ساتھ کرتے ہین اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ الہیات مین ثابت ہوا پس اگر ثبوت اوسکا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونون تعریفین خراب ہونگی اسلئے ضرور ہے کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اوسکو وہی مانیگا جو مقدمات مذکورہ کو مان لیا ہو پہر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اسلئے کہ امکان ممکن پر زائد اور اوسکی ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر سلبی ہے عوارض سے نہین جس کا ثبوت بالذات

ہو یا بالغیر۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ متاخرین کے نزدیک امکان وجودی شی ہے اور اسی پر مدار اوس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہین کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے بلکہ عرض وہ ہے جو خارج اور محمول ہو اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات مین یا خارج نہ ہو ذات سے ۔

ساتوین دلیل ۔ اگر ماہیت فی نفسہا مجعول ہو تو وہ وجود پر سابق ہو گی اور ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم مین داخل نہین ۔

جواب ۔ تقدم پانچ مین منحصر نہین چنانچہ میر باقر داماد نے اوسکی تصریح کی ہے اسلئے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اوسکو تقدم بالماہتیہ کہتے ہین ۔

اٹھوین دلیل ۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہین تو اوس مین سلب الشی عن نفسہ محال ہوتا ہے اور حالت عدم مین جائز ہے اسلئے کہ حمل اولی مین آخر دو اعتبار ہین اور وہان اصل شی ہی کا ٹھکانا نہین تو اعتبار کہان لیں جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا چہ جائیکہ دوسری چیز اوس پر صادق آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً و بالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت ۔

جواب ۔ صدق الشی علے نفسہ حین الوجود مستلزم صدق الشی علے نفسہ بشرط الوجود نہین یعنے ماہیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اوس سے یہ لازم نہین آتا کہ اس تصادق کیلئے وجود شرط ہو پس حالت عدم مین بھی سلب الشی عن نفسہ بہ حمل اولی صحیح نہ ہو گا حکما کا قول ہے کہ ہر مفہوم بہ حمل اولی اپنے پر آپ محمول ہو گا اس مین سر یہ ہے کہ مفہوم جب اوسکے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اوس کا ہو گا اور اسی پر

حمل اولی کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا بہ حمل اولی اسلئے سلب حمل جو اوسکا مقابل ہے ممتنع ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شی جب معدوم ہو تو تمامی اشیا اوس سے مسلوب ہونگے حتے کہ بحسب خارج اوسکی ذات بھی اوس سے مسلوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشی عن نفسہ معدوم مین جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اولی مین محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب موضوع پایا جائے گو لحاظ مین ہو دوسرا بھی وہان موجود ہوگا اور حمل متحقق ہوگا اور جب موضوع نہین نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اوسوقت تو سلب الشی عن نفسہ بھی نہین کہہ سکتے کیونکہ آخر سلب کرنیکے لئے لحاظ مین اوسکا وجود ضرور ہے البتہ حمل شایع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اوسکا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اسلئے بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق مین امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اسلئے کسی قدر اوسکی تفصیل بیان کیجاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنے ہین ایک مصدری انتزاعی جسکی بحث منطق مین ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوانٌ اور کاتب او حجرٌ بالجہات الثلثۃ۔ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن مین ہو اسلئے اونکی حقیقت وغیرہ مین کسی قسم کا اختلاف نہین۔

دوسرے معنے مصداق حمل اور منشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے اور اک انکا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔

وجوب مین بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور

منشار انتزاع ہے اوسکا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک استغناعن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہین۔ دوسرے ذات کا مقتضی وجود ہونا باقتضائے تام۔

تیسرا وہ شی جسکے سبب سے ذات شی ممتاز ہو جائے ان معانی مین ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہین مگر چونکہ ہر ایک خاصہ مین نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اسوجہ سے سب امور ثبوتیہ ہین۔

بعض علمانے وجوب وغیرہ کو منحصر اوسی معنی انتزاعی مین رکہا ہے اور یہہ تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنے وہی کیفیت نسبت وجود ہے جسکو ضرورت سے تعبیر کرتے ہین۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع و نفس الامر مین جہان کہین اعتبارات کسی شی کے ساتھ ہون ذہن وہان قضایا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت ذہنین ضرور ہوتی ہے سو جنکے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعیت کے قائل ہو گئے اور جنکی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے

بحسب تقریر بالا جسطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسیطرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے ایک احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرے ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شی جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشار انتزاع امکان ممکن مین یہ امور ضرور ہین ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشا کے لازم آئیگا۔ اور یہہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے یہ ظاہر عدمی ہے مگر وجوب

وجودی مانا جارہا ہے تو ممکن کا خاصہ امکان یعنے احتیاج جوہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہ ہوے حکما جہان عالم کا مادہ ثابت کرتے ہین وہان ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہین چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ مین لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اوسکے وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ قبل وجود ممتنع اور وجود کے وقت ممکن ہوجائے جس سے انقلاب شی کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہین۔ پہر وہ امکان چاہیے کہ وجودی ہو اسلیے کہ اگر عدمی ہوگا تو معنے اوسکے امکانہ لا ہونگے اور اوس مین اور لا امکان لہ مین کوئی فرق نہین پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئیگا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔

پہر امکان قائم بنفسہ نہین ہوسکتا اس لیے کہ وہ وجود اور ذات ممکن مین اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہوگا اسلیے کہ امکان کسی شی کا اوس سے منفصل ہوکر قائم نہین ہوسکتا تو ضرور ہوا کہ اوسکے لیے کوئی محل ہو اوسکا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل مین کئی خدشہ ہین مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکما نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکہا ہے۔ صاحب حکمۃ العین نے شیخ کا استدلال اوسکے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لا مین کوئی فرق نہین اسلیے کہ اعدام مین تمائز نہین اور لا امکان لہ کا مطلب بہی ہے کہ وہ شی ممکن نہین۔

صاحب حکمۃ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکانہ لا مین جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہین اسلیے کہ لا امکان لہ مین امکان کی بالکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لا مین اثبات امکان عدمی کا ہے۔ منشا اس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اوسکا موضوع کے لیے سمجھا جاتا ہے اسلیے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ

وہ سالبہ بسیطہ ہے۔

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہین کہ عندوان وحکایت مین دونون ایک نہین بلکہ غرض یہ ہے کہ درجۂ محکی عنہ مین دونون ایک ہین اسلئے کہ جہان وجود موضوع نہ ہو سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ متلازم ہونگے مثلاً شریک الباری لیس موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لاموجود اس متنع مین کہا جائیگا اسلئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہین گے کہ شریک الباری ممتنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت مین کسی کو کلام نہین پہر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر ممتنع مین تاویل کیجائیگی تو معدولہ ضروری گھا جائے گا اوس مین بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا اے معدوم۔ اور جب امکان اوسکا معدوم ہوا تو لا امکان لہ ضرور صحیح ہوگا اسلئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اوسکا سلب موصوف سے ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا اور لا امکان لہ مین تلازم ہے بلکہ دونون مین کوئی فرق نہین اسلئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر مین وہ علحدہ ہون۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج مین ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن مین قضیہ کی حالت مین ملحوظ ہے۔

اب یہان یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ شیخ ہرچند اس دلیل سے

مادہ ثابت کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اسلئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہان اوس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور مین یون تقریر کیجائے کہ قوۃ الممکن لا اور لا قوۃ للممکن ایک ہین تو ممنوع ہوگا بخلاف احتیاج الممکن لا و لا احتیاج للممکن کے اسلئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن مین ہے اور قوت اوسکی اوس مین نہین۔ اور شیخ کا مقصود امکانہ لا کو لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان للممکن بداہتہ مستبعد ہے اسلئے کہ ممکن مین صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہین بخلاف اسکے کہ امکان ممکن کا اوسکے غیر مین نہ ہو تو کچھہ قباحت نہین بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہین ہو سکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہہ دلیل بعینہٖ عقول اور مادہ مین بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنے ماہیت مین قائم ہے نہ اوسکے غیر مین خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری و غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہین ہو سکتی اسلئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھہ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی سمجھے کہ

وجود موصوف سے اونکا متاخر ہونا ممتنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر
اونکا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہے۔

اس مین شک نہین کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جادین اور
وجود اونکو عارض یا اون سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور
وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے
لکھا ہے اور اوسکا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی
وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات
کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لین جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال
ہی وارد نہین ہوسکتا اسلئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہین
امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
اگرچہ کہ وجود کا حال ضمناً کسی قدر بحث ماہیت مین معلوم ہوچکا مگر مستقل طور پر بھی اگر
اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہین۔ یہ امر پوشیدہ نہین کہ وجود ایسی بدیہی چیز
ہے کہ ہر کس و ناکس اوس کو جانتا ہے یہان تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہین
کہ ہم موجود ہین مگر اوسکی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اوسکے
ادراک مین عاجز ہین اسی وجہ سے اوس مین اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فضل حق
خیرآبادی رح نے الروض المجود مین لکھا ہے کہ اس مین کسی کو خلاف نہین کہ وجود بمعنے
مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات مین مشترک ہے اور وہ کسی
حقیقت کا عین نہین جو کچھ اختلاف ہے اوسکے منشاء انتزاع مین ہے۔ اور
چونکہ منشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اسلئے منشاء انتزاع کا واقع

مین ہونا ضرور ہے ۔ اس منشا کے تعین مین بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہین

۱۔ شیخ ابو الحسن اشعری رح کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہین وجود واجب کچھہ اور ہے اور وجود ممکن کچھہ اور گو سب پر اوسکا اطلاق باشتراک لفظی ہوتا ہے ۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے ۔

۳۔ اشراقین کہتے ہین کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب مین یعنے واجب مین کامل اور بعض مین ناقص اور اوس مین بھی تفاوت ہے جو وجودات جواہر و اعراض مین ظاہر ہے اور وہی حقیقت ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز ہے ۔

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقتول رح کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہین ہے بلکہ انتزاعی ہے ۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق مین یعنے واجب اور ممکنات مین وہ منضم ہے ۔

۶۔ مشائین کہتے ہین کہ ممکنات مین وجود منضم ہے اور واجب تعالے کا عین ذات ہے ۔

۷۔ بعض متصوفہ اور متفلسفین کہتے ہین کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہے اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اوسکی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے ۔

اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اوسکو انتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی پھر اوس مین بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونون مین انضمامی ہے

اور کسی کے نزدیک صرف ممکن ہین انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک
موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پہر اوس مین بھی یہ اختلاف
کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت مبہمہ متشکک ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر متشکک ہے اور
اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور باشتراک لفظی سب پر اوسکا اطلاق ہوتا ہے ۔
اس سے بڑھکر کیا اشکال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہین مسئلہ وجود مین سب مذہب بن رہے
ہین اسلئے کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی
یا منتزع ۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلے درجہ کے عقلا کی جماعتین اپنا مذہب قرار دے رہی
ہین اور ہر طرف سے دلائل کی بوچھاڑ ہے ۔ اب انمین کسکی عقل مصیب اور کسکی عقل مخطی سمجھی جاوے
یہ تو ممکن نہین کہ سب مصیب ہون کیونکہ واقع مین سوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہین
ہو سکتا ۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھین تو ہماری عقل اون بڑے بڑے
عقلا کی عقول کے برابر نہین ہو سکتی جنہون نے اوس قول کو رد کر دیا ہے ۔ اب عقل
ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان
عقلاے برآمد روزگار نے اوسکو کیون ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے
جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہین جان سکتا ۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی
کر لے تو ہمین اوسکا یقین کیونکر ہو اسلئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس مین رخنہ اندازیان
کر رہی ہین اس صورت مین اسکا عمدہ اور اطمینان بخش یہی فیصلہ ہے کہ جس بات کی خود خالق نے
خبر دیدی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اوسکے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے
ہوئے ہین کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو
شخص کوئی چیز بناتا ہے اوسکے برابر دوسرا اوس سے واقف نہین ہو سکتا ۔

اب ہم مسئلہ وجود مین بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہین چونکہ یہ مباحث عقلیہ مین نقلی نہین جن پر ایمان لانا ضرور ہو اسلئے عقلا سے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرماوینگے ۔

یہہ امر پوشیدہ نہین کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہین تو اوس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمین ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن مین نہ آئین اوس چیز کا علم بالکنہ نہین ہو سکتا پہر اگر کل ذاتیات آجائین اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہین اسلئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہین جسکے ذاتیات کے تصور مین وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسیطرح سب ماہیتون کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابی رحنے فصوص مین لکھا ہے ولا الہویۃ داخلۃ فی ماہیۃ ہذہ الاشیاء والا لکان الوجود مقوماً لا یستکمل تصور الماہیۃ دونہ ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ مین وجود سے معرا ہے اور وجود جب تک اوسکے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیون نہ ہو لاشے محض ہے نہ وہ کسی کے خیال مین آسکتی ہے نہ اوسپر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اوسکے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہین ۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل ہی نہین کہ اوسکو عدم مین پڑی ہوئی کہین کیونکہ یہ کہنا بھی اوسکو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پھونچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات ، کمالات ، مقتضیات ، اور لوازم کے اظہار کا موقع ملا ۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیے کہ اوسکو کہان سے کہان پھونچا یا ۔ اور کیسے کیسے ذائقے وجدانیات ، محسوسات وغیرہ کے چکھائے اس مین شک نہین کہ یہہ

سب احسان خالق بے ہمتا بارے تعالے کے ہین گرہم اسکے بھی مامور ہین کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہین
کما قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ شاید یہان یہ کہا جائے گا
کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہیئے ماہیت کو اوس سے کیا تعلق - اگرچہ ظاہر
یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر اوسکے تامل سے یہ بات سمجھہ مین آسکتی ہے کہ ماہیت انسان
کے افراد ہین ہے جسکے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے اگر ہم نہ ہون تو ماہیت
کالعدم بلکہ معدوم ہے - اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے -

علامہ صدرالدین شیرازی رح نے شواہد الربوبیہ مین لکہا ہے کہ وجود کے
سوا جتنی چیزین ہین سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان مین ثابت
ہوتے ہین ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشار
انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت مین ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو نہین سکتا
البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہان اس مین بحث ہی نہین
کلام اوس وجود حقیقی مین ہے جو مصداق اور منشار انتزاع وجود مصدری کا ہے اوسپر یہ بات
صادق نہین آتی کہ اوسکا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ
سے ہے اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہین ہو سکتی
کہ اوسکا تعقل ہو سکے یا وہ وجود ذہنی مین آسکے -

علامہ شیرازی رح نے اسفار اربعہ مین لکہا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہے
کہ وجود خارج مین نہین ہے اور اونکی کئی دلیلین مع جوابات ذکر کین جن مین سے قوی ادلہ کا
ماحصل یہان لکہا جاتا ہے -

(۱) دلیل یہہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعیان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونون ایک ہی چیز ہین اور موجود ہونا مقتضی اس امر کا ہے کہ اوسکو وجود ہو اسلئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پہر وہ وجود بھی موجود ہوگا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جارہا ہے اسلئے اوس کو بھی وجود ہوگا یہان تک کہ تسلسل لازم آجائے گا چونکہ وجود کا حاصل فی الاعیان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہے۔

اس کا ایک جواب یہہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہین ہوسکتی مثلاً بیاض کو ابیض نہین کہتے اسلئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اوس پر موجود صادق نہین آتا تو معدوم صادق آئیگا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جارہا ہے اور اگر دونون صادق نہ آئین تو ارتفاع نقیضین ہوگا

اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لاوجود ہے نہ معدوم یا لاموجود اور یہ ظاہر ہے کہ وجود پر اوسکا نقیض یعنے عدم اور لاوجود صادق نہین آسکتا بلکہ وجود صادق آرہا ہے غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنیکی کوئی صورت نہین۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہین وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہین اور اوسکا وجود بعینہ اوسکی موجودیت اعیانی ہے۔ اسکا مطلب یہ نہین ہے کہ اوس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہون کہ کوئی دوسرا وجود اوس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو موجود ہے بخلاف اور ماہیتون کے کہ اونکی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اونکا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے تقدم و تاخر مین کہا جاتا ہے کہ جب اشیائے زمانیہ مین ہوتو

تقدم یا زمانی ہو گا مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان مین ہو تو تقدم بالذات ہے جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اسکو بھی تقدم بالزمان کہین تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئے گا اسی طرح تمام اشیا کی موجودیت بالوجود ہے اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہین جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہان ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بہ نفسہ ہو تو اوسکو واجب کہنا چاہیے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہین کہ اوسکا تحقق بہ نفس ذات ہو

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بہ نفسہ ہونے کے یہ معنی ہین کہ وہ مقتضائے ذات واجب ہے یعنے فاعل کا محتاج نہین اور وجود کے تحقق بہ نفسہ کے یہ معنے ہین کہ وہ اپنے تحقق مین وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اوسکا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالے مین یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات مین اور یہ بات کہ اپنے تحقق مین وجود کی طرف محتاج نہ ہونا ماہیات ممکنہ مین صادق نہین آتی کیونکہ اون کا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہین

حاصل یہ کہ وجود ایک امر عینی ہے خواہ اوس پر لفظ مشتق یعنے موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکما جب یہ کہتے ہین کہ فلان چیز موجود ہے اوس سے اونکا مطلب یہ نہین ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہین حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہین کہ وجود یہان زائد نہین بلکہ عین ذات وجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہان وجود زائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنے وجود کے لئے
جائین تو حمل اوسکا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنے سے نہ ہوگا اسلئے کہ
دوسرے اشیا مین موجود کے معنے شی لہ الوجود ہونگے اور جب وجود پر اوسکا حمل ہو
تو اوسکے معنے نفس وجود ہونگے حالانکہ ہم جہان موجود کہتے ہین تو اوس سے ایک ہی
معنی مراد لیتے ہین یعنے شئے لہ الوجود اس صورت مین جب وجود کو موجود کہین تو
اوسکا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس سے
یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پہر اوسکے لئے تیسرا وجود
جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیا پر
اوسکے معنے ایک ہی ہین خواہ لغت کے مطابق ہون یا نہ ہون اور لفظ موجود سے کبھی
جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنے ماہیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے وہ مصداق
کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اوس مین کچھہ دخل نہین۔

حاصل یہ کہ موجود کے معنے مین وہ شئے معتبر نہین جسکے لئے یہ کہا جائے
کہ وجود اوسکو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم
مین شئے کا مفہوم معتبر نہین ورنہ عرض عام فصل مین داخل ہوجائے گا کیونکہ شئے سے
مراد مصداق شئے لہ النطق ہے اگر مشتق مین شئے کا مصداق معتبر ہو تو امکان
خاص کا مادہ ضروریہ ہوجائے گا اسلئے کہ ضاحک کے معنے جب شئے
لہ الضحک ہون اور شئے کا مصداق انسان ہی ہے تو۔

تو ضاحک کا ثبوت انسان کیلئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کیلئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر مین لفظ شے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی مین نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات مین لکھا ہے کہ اذا قیل

ہل الوجود موجود فالجواب انہ موجود بمعنی ان الوجود حقیقتہ انہ موجود فان الوجود ہو الموجودیۃ

اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اوسکی وہی وجود ہے کوئی چیز اوس پر زائد نہین۔

اور خود شیخ الٰہی کا قول ہے ان النفس وما فوقہا من المفارقات انیات صرفۃ ووجودات محضۃ اس سے تو ظاہر ہے کہ اونکے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اونکو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے۔ معلوم نہین یہ تعارض کیسا۔

۲۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان مین ہو تو صفت ماہیت کی ہو گی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اوسکی قابل ہو گی اور وہ مقبول اس صورت مین اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑے گا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اوس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونون صورتون مین یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کو وجود مذکور کے سوا دوسرا وجود ہے

چونکہ یہہ دونون لوازم باطل ہین اس سے ثابت ہوا کہ لزوم یعنے وجود صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہین کہ ماہیت اور وجود فی الاعیان ہین معیت ہے۔

رہا یہہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اوسکو معیت ہے وہی اوسکے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہین اسکی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان مین معیت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہین ہے کہ حرکت کیلئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اوسکو زمانی بنانے کیلئے وہی زمانہ کافی ہے جو اوسکے مقارن ہے یعنے جس مین حرکت واقع ہے اسی طرح ماہیت کو موجود بنانے کیلئے وہی وجود کافی ہے جو اوسکے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اونکی یہ ہے کہ موجود اگر اعیان مین ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پھر اگر ماہیت موجود کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اوسکا موجود ہونا لازم آئے گا اور اگر ماہیت معدومہ کے ساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنے وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہین اسلئے وجود کا اعیان مین ہونا بھی محال ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر بحسب نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کرین گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے رہا یہ کہ اوس صورت مین قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اسکا جواب

یہ ہے کہ نفس الامر مین یہ وہی وجود ہے جسکی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جسکا حال
ابھی معلوم ہوا اور اسکی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ قائم ہے جس کی
وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اوسکو ابیض کی ہو ۔

اور اگر ماہیت موجودہ ومعدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
من حیث مین اس طور سے ملحوظ ومعتبر ہو کہ ان دونون مین سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جزو ماہیت بنے تو ہم اس شق کو اختیار کرین گے کہ وجود ۔ ماہیت من حیث ہی کے
کے ساتھ قائم ہے جس مین نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع مین
نہیں ہے اسلئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اسلئے واقع مین ماہیت احدہما سے
خالی نہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس مین نہ بیاض شرط ہے نہ لابیاض
حالانکہ وہ واقع مین کسی ایک سے خالی نہیں ۔ ان دونون صورتون مین یہ فرق ہے
کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض وعدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے جس سے
ممکن ہے کہ احدہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج مین عین وجود
ہے جسکا حال انشاء اللہ تعالےٰ آیندہ معلوم ہوگا ۔

صدرالدین شیرازی نے صدرا شرح ہدایۃ الحکمۃ مین لکھا ہے کہ صاحب الاشراق نے
اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود یعنے موجودات
مین ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اسلئے کہ ہم اوس چیز کا جب تصور کرتے ہین
تو ہمین یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز موجود ہے یا نہین اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر
زائد ہے پھر اوس وجود کو تصور کرین تو بھی شک ہوتا ہے یہان تک کہ یہ سلسلہ
الی غیر النہایۃ منتہی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات پر مقول ہوتا ہے

وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن مین آ نہین سکتی اسلیے
کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن مین جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو انتزاعی ہو گی کتنی ہی
اوسکی تخصیص کیجیے اوسکی کلیت مین فرق نہین آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہین بلکہ جزئی ہے
پھر وہ تصور مین کیونکر آئے۔ ہان وہ مفہوم ذہنی وجود کے لیے ایک وجہ ہے نہ عین وجود
غرض جو تصور مین ہے وہ وجود نہین اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہین یہ لائق
ادن لوگونکی تحریر جنکے نزدیک وجود انتزاعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہون نے وجود کی کمال درجہ
کی بے قدری کی۔ محققین حکما کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے
چنانچہ معلم ثانی یعنے شیخ فارابی رح نے فصوص مین لکھا ہے فلا یکون الوجود مما یقتضیہ الماہیۃ
فے ما وجودہ غیر ماہیتہ بوجہ من الوجوہ فیکون اذاً المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات غیر الماہیۃ
ذلک لان کل لازم ومقتضی وعارض فاما من نفس الشی واما من غیرہ واذا لم یکن الہویۃ للماہیۃ
التی لیست ہی الہویۃ عن نفسہا فہی لہا من غیرہا وکل ما کان ہویتہ من الغیر فہو ممکن لا بد لہ من علۃ
ولا یمکن ان یذہب العلل الی غیر النہایۃ فیجب ان ینتہی الی مبدا لا ماہیۃ لہ مباینۃ للہویۃ سید اسمعیل
تبریزی رح نے اوسکی شرح مین لکھا ہے ای یکون ہویتہ عین ذاتہ لانہ لا یمکن ان یکون خارجۃ عن ذاتہ
کلمہ مین ولا یمکن ان یکون جزءًا لہا اتفاقاً ولما بینہ من قریب فتعین ان مبدأ الموجودات
یجب ان یکون الوجود لا غیر یعنے جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کسی طرح
مقتضائے ماہیت نہین ہوسکتا اور جب موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدا ضرور ہے
جو موجود ہو تو وہ مبدا ماہیت مقترنہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم
یا مقتضی یا عارض ہو وہ دو حال سے خالی نہین نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے

اور جو ماہیت نفس وجود نہ ہو اوس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اسلئے کہ ماہیت کو کوئی شے
اوس وقت لازم ہوگی کہ اوس ماہیت کا حصول پہلے سے ہولے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے
متصور نہین اسلئے وہ کسی شے کو مقتضی نہین ہوسکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اوسکا
وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جسکا وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جسکے لئے علت کی
ضرورت ہے پھر یہ ماہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے
واجب ہے کہ ایک ایسا مبدا ہو کہ اوسکو سوائے وجود کے کوئی ماہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود ہو
اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالےٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شارح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کے اعتبار سے
تین ہین ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی
اور ایک وجود جو مغائر ذات ہے اور اون دونون مین انفکاک تصور مین بھی ممکن ہے
اور نفس الامر مین بھی یعنے تصوراً و متصوراً دونون ممکن ہین یہ کل ماہیات ممکنہ کا حال ہے۔
دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہان
چونکہ ذات اور وجود مین مغائرت ہے اسلئے تصوراً انفکاک ممکن اور متصوراً محال ہے
یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالےٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے
کہ ذات وجود بحت ہو۔ اس صورت مین چونکہ وجود عین ذات ہے اسلئے اوس کا
انفکاک ذات سے ممکن نہین نہ تصوراً نہ متصوراً۔

حکما یہ مرتبہ واجب تعالےٰ کے لئے قرار دیتے ہین اور کہتے ہین کہ تصور
انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشا انتزاع
وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہین جو بے تعمق کے نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ وجود جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات کبھی خالی نہین واجب مین کچھہ اور ہے اور ممکن مین کچھہ اور یا ایک ہی چیز ہے ۔

امام رازیؒ نے شرح اشارات مین لکھا ہے کہ غیر فلاسفہ کا اتفاق اس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالےٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہین جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھہ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انھون نے اس دعوی پر کئی دلیلین قائم کی ہین ۔

(۱) ہم بداہتہ اسبات کو جانتے ہین کہ انتفا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انکار لازم آجائے گا کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہین ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز یہ قسمت حاصر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے ۔

(۲) مورد قسمت یعنے مقسم کو ضرور ہے کہ اقسام مین مشترک معنوی ہو اسیوجہ سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہین چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسمائے لفظ عین کے دو قسم کہین اسلئے کہ اوسوقت مسمائے عین منقسم ہوگا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کیطرف کر سکتے ہین اس سے ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہین اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود وہی ہے جس مین وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود مین پایا جاتا ہے ۔

(۳) اگر ہم اسبات پر دلیل قائم کرین کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائے گا پھر اگر اس مین شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہے

یا ممکن اور جوہر ہے یا عرض تو اس شک سے اوس موثر کے وجود مین جو دلیل سے ثابت ہو گیا ہے کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہین اگر ایک مین نہین تو دوسرے مین داخل ہوجائے گا بخلاف اسکے کہ اوس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہوجائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد مین بھی شک پڑ جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزون مین مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اسبات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری طور پر ہوگا حقیقت مین وہ بھی اوسکا قائل ہے اسلئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنے کوئی مشترک وہان نہین تو اون مین کوئی ایسی چیز نہ نکلے گی جسپر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے۔ بلکہ غیر متناہی مفہومات متغائر ہونگے اس صورت مین ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھین کہ آیا وہ سب مین مشترک ہے یا نہین حالانکہ اسبات کی احتیاج نہین ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائے گا کہ وجود سب مین غیر مشترک ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اسبات پر دلیل ہے کہ وجود سب مین مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جارہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے سطر دنہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاہیون مین یہ سمجھتے ہین کہ وہ سب سوادیت مین متساوی ہین اور یہی بات عام طبایع نوعیہ مین ہوا کرتی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہین کہ تمام موجودات مجرد وجود مین متساوی ہین اگر اس کا انکار کیا جائے تو اون قضایا کا انکار کرکے یہ کہنا پڑے گا کہ اشیا مین تماثل نہین ہوسکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کرین گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہین بخلاف اس کے اگر لفظ عین

قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہین ۔

ان دلائل سے قول اون لوگون کا باطل ہوگیا جو کہتے ہین کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنے مختلف ہین قطع نظر اس کے فلاسفہ کا اسبات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہین ۔

اس کے بعد امام نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہوگیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالے کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے ۔ اب یہان دو احتمال ہین ایک یہ کہ وہ وجود منزہ مثلی اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہوگا یا نہ ہوگا اول متکلمین کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہین کہ اگر وجود واجب تعالے کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہوگا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہوگی ۔ جب وجود واجب کا ممکن ہو تو اوسکے لیے سبب کی ضرورت ہوگی ۔ پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت مین ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئے علے نفسہ لازم آئے گا جو باطل ہے ۔ ہم کہین گے کہ وجود واجب اور ممکن مین مشترک ہے تین حال سے خالی نہین یا عارض ماہیت ہونیکو مقتضی ہوگا یا عارض نہونیکو مقتضی ہوگا یا دونون کو مقتضی نہ ہوگا ۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہان ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت مین بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالے بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائے گا اور اگر

مقتضی عروض نہین تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہین۔
اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اوس کا ان دونون قیدون سے کسی قید کے ساتھ مقید ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئیگا کہ معاذ اللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام رح نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہون طبیعت واحدہ نوعیہ ہے اسلئے جائز نہین کہ مقتضائے طبعی اوس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اوسکا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالے کا عین ذات اور اشرف موجودات ہوجائے۔
محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رح کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام نے جو خیال کیا ہے کہ اگر وجود عارض ماہیت نہ ہو تو یہ لازم آئیگا کہ ماہیت موجود واجب تمام وجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائے گی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر باشتراک لفظی ہوگا سو یہ غلطی ہے اور منشاء غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھون نے پیش نظر نہین رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر باتشکیک ہوتا ہی تو وہان اشتراک لفظی جیسے عین مین ہی نہین ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہین مگر ایسا بھی نہین ہوتا کہ سب افراد پر اوسکا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہی بلکہ مختلف طور پر اوسکا اطلاق ہوگا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولویۃ وعدم اولویۃ یا بالشدۃ و الضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اوس کا اطلاق مختلف اشیا پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر و عرض پر بالا ولویۃ و عدم اولویۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ

والضعف ہوتا ہے ۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السوا ء واقع ہون یعنے
اوسکا اطلاق اون اشیا پر برابر نہو تو وہ معنی اون اشیا کے نہ عین ماہیت ہون گے نہ جزو ماہیت
بلکہ عارض خارجی ہونگے خواہ لازم ہون یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے
اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی مگر ان دونون پر وہ ایک طور سے مقول نہین اس لئے کہ
ان دونون بیاضون مین فرق بین ہے اس وجہ سے بیاض ان دونون بیاضون کی نہ ماہیت
ہو گی نہ جزو ماہیت بلکہ اون دونون کے لئے لازم خارجی ہے اسلئے کہ الوان کے ہر دو طرف
متضادہ کے وسط مین بے انتہا الوان ہوتے ہین جنکی بالقوۃ نہایت نہین اور نہ اونکے
اسما بالتفصیل ہین مثلاً بیاض کے مدارج اوساط بے انتہا ہین اور اون سب پر بیاض ایک ہی
معنی سے مقول ہے اس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہین بلکہ لازم خارجی ہے ۔ چونکہ وجود
واجب اور ممکن مین وہ تینون وجوہ اختلاف موجود ہین اور باوجود اوسکے واجب پر بھی
مقول ہے اور ممکن پر بھی جسکے ہویات بے انتہا ہین جنکے نام تک نہین اسلئے وہ کسی کا
مقوم نہین ہوسکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت مین وہ وجود واجب
اور ممکن مین کسی طرح مساوی نہین ہوسکتا گو لفظ وجود مین اشتراک لفظی نہ ہو انتہی ۔

محقق جو لکھتے ہین کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے
وہ لازم خارجی ہے اوسکی ذاتی نہین سو یہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید وضعیف آخر
بیاض ہی کے انواع ہین پھر بیاض کے جنس ہونے مین کیا تامل ہے اگر تعمق کی نظر سے
دیکھا جائے تو شدۃ وضعف وجوہ تشکیک سے معلوم نہین ہوتی اسلئے کہ خصوصیات شخصیہ
کی وجہ سے افراد کلی مین جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہین سمجھا جاتا مثلاً
زید اگرچہ ایک عالم متبحر اور اکثر صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمرو ادنے

جاری ہو تو بھی ان دونون پر انسان کا اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے مین شک نہین ہوتا علی ہذا القیاس عوارض فصول سے اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک ہر دو حیوان کو کلی مشکک نہین بناتا پھر شدۃ وضعف جو افراد کلی مین پائے جاتے ہین اون سے کیون مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دیے جاتے ہین اوسکی وجہ یہی لکھی جاتی ہے کہ اونکے افراد مین بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی مثل بیاض برف بہ نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجے بڑی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونون مین فرق دکھائی دیتا ہے کہ اوس کلی کے وہ افراد ہونے مین شک پڑ جاتا ہے اور اوسکی وجہ سے کلی مین شک پڑ جاتا ہے کہ اون افراد کی نسبت وہ متواطی ہے یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالع رہنے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ تشکیک وہین ہوتی ہے جہان مصداق کلی افراد مین تفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہون مگر چونکہ انسان کے مصداق مین تفاوت نہین آتا بلکہ دونون حالتون مین حیوان ناطق وہان صادق آتا ہے اسلئے انسان بہ نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہین گو اون عوارض مین تباین کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ شدۃ وضعف کی وجہ سے مصداق بیاض مین کیا فرق آیا ہے اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہین آتا تو اوس کو مثل انسان کے متواطی کہنا بموقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہین خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اوس کو بیاض کہتے ہین کوئی تامل نہین ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی بیاض کہتے ہین اور عاج کی بیاض کو بھی

بیاض ہی کہتے ہین ۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھکر دیکھتے ہین تو معلوم
ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض مین جمع ہین جس پہ نام تشکیک کا
رکھا جاتا ہے ۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اوس پہ بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے
اور تشکیک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت ۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی مین تشکیک باشتراک لفظی کہیں تو مضر نہین ہے
بیاض کلی مین تشکیک کی کوئی صورت سمجھ مین نہین آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونون مین برابر ہے
اگر تفاوت ہے تو اون جزئیات متقابلہ مین ہے ۔

تشکیک تو جب ہوتی کہ مصداق کلی مین خصوصیات کی وجہ سے فرق آجاتا
حالانکہ اوسمین کوئی فرق نہین آتا اسلئے کہ دونون بیاضون مین مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس
ہوتا ہے اوس کا منشا یہ ہے کہ عقل بعد دیکھ برف سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے
جس سے شدۃ بیاض برف مین معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی مین کوئی فرق نہین آتا
بلکہ یہ صفت اوس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اوس سے کوئی تعلق نہین
اسلئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ ہین اس وجہ سے کہ لوازم ہر ایک کے
جداگانہ ہین مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض ضعیف مین یہ بات نہین اور اختلاف
لوازم اختلاف ملزومات پہ دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدۃ کا علحدہ ہے جسکے افراد بکثرت
ہین مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کیجائے کہ بیاض عاج کے دوچند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جسکے
افراد بکثرت ہین علی ہذا القیاس دوسری بیاض سہ چند بیاض عاج ہو اوسکے افراد بھی بکثرت
ہین اسی قیاس پہ جتنے مراتب نکالے جائین گے سب ماہیات کلیہ ہونگے جو باہم متباین
ہین اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متباینہ ہین جنکی جنس بیاض

لفظی ہے چونکہ ہر درجہ کی شدۃ و ضعف ایک ماہیت جداگانہ ہے اور شدۃ و ضعف ہر درجہ مین
ایک خاص طور پر صادق آتے ہین اسلئے یہ دونون اون ماہیتون کے مفہوم نہین ہو سکتے بلکہ انکا
استناد اون ماہیتون کی فصول کیطرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنے والی ہونگی
اور یہ اون کے عوارض ہونگے اس صورت مین کوئی ماہیت ان ماہیات متبائنہ سے ایسی نہین
جو شدۃ و ضعف مین مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدۃ و ضعف کے
ساتھ متصف ہونیکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض
کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہون مصداق جنس مین اختلاف نہین پیدا کرتا اس صورت مین
مصادیق اون ماہیات متبائنہ کے شدۃ و ضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہونگے جس سے
بیاض کلی مین تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک و غیر ضاحک سے مصداق حیوان مین تفاوت
نہین ہوتا اور جب تک مصداق کلی مین تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہین ہو سکتی اس سے معلوم
ہوا کہ شدۃ و ضعف باعث تشکیک نہین اسی وجہ سے قاضی مبارک نے شرح سلم مین لکہا ہے
فالقول الفیصل ان وجوہ (تشکیک) منحصرۃ فی الاقدمیۃ والاولویۃ بل فی الاتمائے

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہین چنانچہ اشراقین کے نزدیک ماہیات
مین بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہین کہ عرضیات مین تشکیک ہوتی ہے اور اعراض
مین نہین اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور اون مین رد و قدح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ
ہمارے اغراض اون سے زیادہ متعلق نہین اس لئے ضرورۃ اسی پر اکتفا کرکے اصل مسئلہ
وجود کی طرف رجوع کرتے ہین جو یہان مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر مین وجود کے
کلی مشکک ہونے نہونے سے تعرض نہین کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اوس سے
اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وجود سے مراد مابہ الموجودیۃ ہو اور وجود مشترک لفظی ہو بلکہ

واجب اور ممکن مین مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دیگا کہ ان دونون وجودون مین اتنا تفاوت نہین ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس مین سراسر قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اوسکے افراد مین بعض جوہر ہون اور بعض عرض قرین قیاس نہین۔

یہہ بات ظاہر ہے کہ عرض کے مقولات مختلفۃ حقیقۃ واحدہ نہین ہو سکتے تو جوہر و عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک مین مشائین کے سخت مخالف ہین حکمت اشراق مین یہی لکھتے ہین کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت مین اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئیے اشد و ضعف کی مثال مین انہون نے وہی افراد اختیار کئیے جو ایک جنس کے ہین۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن مین کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہان یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کیجائے جو دونون کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اوس مین بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منتزع ہو اور اوسکے معنی ذہن مین ایک ہون تو اون کا منشا انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کرین تو ذہن مین ایک قسم کے معنے ہون گے جنکا مصداق ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہین ہو سکتا کہ ایک کا منشا انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشا انتزاع مثلاً ہیئت قعود یا حرارت۔ پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن مین ایک قسم کے ہون تو اوس کا منشا انتزاع کہین جوہر کہین عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امام رح نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن مین مساوی ہو تو

وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اسلئے ممکن نہین کہ واجب مین عین ذات اور ممکن مین عرض ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث مین علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات مین لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اسلئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہین یا انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہین ہوسکتا کہ انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے اسلئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت مین وہ کچھ بھی نہین پھر جب وہ موجود ہونیکی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اسکے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئے گا جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اسکا کیا جائے تو قضیہ بنے گا کہ جو معلول نہین وہ غیر وجود نہین یعنے معلول نہین سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہین اور جب معلوم نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہین جو واجب مین کچھ اور ہو اور ممکن مین کچھ اور تو معلول ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہین۔

اسی مقام مین مرزا جانؒ نے حاشیہ محاکمات مین لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بذاتہ۔ اور موجودیت اوسکی بنفسہ ہے اور وہی عین واجب تعالےٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن مین ہے جسکی حقیقت ہمین معلوم نہین غرض وجود ایک ہے اور موجود

متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد ۔

اس مقام مین علامہ سید شریف رحمہ نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ سے نہین ہو کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہو گی جو محال ہے ۔

اور متعدد اس وجہ سے نہین کہ دو فرد اوسکے اگر مجرد ہون تو لازم آئے گا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کے ساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتھی کلامہ ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہین ہو سکتا جس کا اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطو ہو سکے اسلیے کہ اگر واجب وجود مین ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہو گی یا تجرد اوسکے لئے واجب ہو گا یا لاتجرد واجب ہو گا یا دونون واجب نہ ہونگے ۔

اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد ہونا اور کسی کو عارض نہونا چاہیے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اسلئے کہ ہم شکل مسبع کا تصور کر سکتے ہین جس کو سات سطح مساوی گھیرے ہوئے ہون اور اوسکے وجود مین شک ہوتا ہے اگر وجود ممکن اوس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ مین معلوم اور مشکوک نہ ہوتی ۔

اور اگر وجود کو لاتجرد واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجرد نہ ہو گا اور اگر دونون واجب نہ ہون تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہو گا جس سے واجب کا بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتھی

صدر الدین شیرازی رح نے صدرا مین لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کیلئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اوسکو کلیت عارض ہے ۔

اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہین جس کا تصور بدیہی ہے اور
جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات مین تخالف نہین بلکہ اختلاف
صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہین بلکہ تعین اور تمیز اون مین
نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت مین متفق اور ایک دوسرے پر بحسب
مراتب مقدم بالذات ہین جیسے اختلافات تشکیکیہ مین ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے
تو مراتب وجود مین ہے مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہین وہ موجودیت مین غیر سے اولی
اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اوسکے بعد وجودات عقلیہ ہین جو جواہر پر مقدم ہین اور جواہر
اعراض پر مقدم ہین اور وجود مفارقی وجود مادی سے اولی ہے۔ اسکا ثبوت اسطرح سے ہو سکتا ہے۔
کہ مشائین جو کہتے ہین کہ عقل مثلاً ہیولی پر مقدم ہے اور ہیولی اور صورت جسم پر مقدم ہین
سو اونکی مراد یہ نہین ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے
یا حمل جوہر کا جسم پر یا اوسکے دونون جزون پر مقدم ہے بلکہ مقصود اونکا یہ ہے کہ وجود
ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیۃ اور معلولیۃ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو
اس مین ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات مین اون کے
نفس ہویات عینیہ کے سلب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اوس مین دخل نہین۔ الغرض
جو وجود کسی مرتبہ مین واقع ہو ممکن نہین کہ دوسرا وجود اوس مرتبہ مین ہو سکے انتہی کلامہ۔

اب یہان یہ دیکھنا چاہئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اوس کو موجود
کہنا اولی ہوگا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہان تھی
یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم مین تھی مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ عدم سے آئی کیسے کیا اندر ہی اندر

جیسے مچھلی پانی مین مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طی کرتے ہوئے وجود تک آئے
یا کوئی اور صورت ہے - ادنی تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی
تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہان ممکن نہین جس مین ذرا بھی وجود
کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کے قابلیت بھی موجود
ہونے کے بعد ہی اوس مین ہوئی -

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالے کے علم مین تو تھی تو ہم کہین گے بیشک
علم الہی مین وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہین کہ جب وہ وجود مین آئی تو علم الہی سے
نکل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی مین اوسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی غرض اس مین کوئی
شک نہین کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی -

اب وجود کے وقت دیکھیے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے - شیخ نے اشارات مین اس کی
تصریح کردی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے - کما قال وقد یجوز
ان یکون ماہیۃ الشئی سببا لصفۃ من صفاتہ وان یکون صفۃ لہ سببا لصفۃ اخری مثل الفصل
للخاصۃ ولکن لایجوز ان یکون الصفۃ التی ہی الوجود للشئی انما ہی لسبب ماہیتہ التی لیست ہی الوجود
او بصفۃ اخری لان السبب متقدم فی الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود یعنے ماہیت ہر
کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہین ہو سکتی اسلیے کہ
سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہین ہو سکتی
محقق طوسی رح نے اسی کی شرح مین لکھا ہے الفرق بین الوجود وبین سائر الصفات
انہا ان سائر الصفات انما یوجد لسبب الماہیۃ والماہیۃ توجد لسبب الوجود

یعنے کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہین اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہان یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پہر ماہیت کو معروض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کسقدر بے موقع ہوگا -

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہین بڑا استدلال اونکا یہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہین جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اوسکا موضوع کہین -

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہین کہ وجود واجب عین ذات ہے پہر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہین جاتا کیونکر مسلم ہوگا غرض ماہیات ممکنہ مین اس خیال سے کہ وجود ماہیات کے ساتھ پایا جاتا ہے یہ کہدینا کہ وہ عرض ہے خالی از تحکم نہین ممکن ہے کہ دونون جوہر ہون جیسے ہیولی وصورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معروض کیلئے ہونا چاہئے -

اب یہ دیکہنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتین کل اعراض مین ہوتی ہین وہ سب وجود مین بھی پائی جاتی ہین یا نہین جس صورت مین کہ کل اعراض کے لوازم وجود مین نہ پائے جائین اور وجود کے لوازم اون مین نہ ہون تو بحسب قاعدہ مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے یہان چند لوازم متبائنہ دونونکے جو سردست خیال مین آئے لکھے جاتے ہین ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلین -

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص مین موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع یعنے ماہیت کا محتاج نہین بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اوسکی محتاج ہے

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اوسکے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات مین ہون اور وجود مین یہ بات نہین ہوتی ورنہ وجود کیلئے وجود کی ضرورت اور تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیس نے تعلیقات مین لکھا ہے جسکو صدرالدین شیرازی نے اسفار اربعہ مین نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجودہا فی موضوعاتہا سوی ان العرض الذی ہو الوجود لما کان مخالفاً لہا لحاجتہا الی الوجود حتی تکون موجودۃ واستغنا الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنے ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر یعنے چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہین اسلئے انکا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی مین ہونا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہین اسلئے اوسکی نسبت یہ کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہی بلکہ اوسمین یہ کیا جائے گا کہ اوسکا وجود موضوع مین نفس وجود موضوع ہے

(۴) وجود موضوع مین ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض مین یہ بات نہین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہین اور وجود وجود کا محتاج نہین بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض مین کون الشئے للشئے صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للجسم

اور وجود پر وہ صادق نہین آتا بلکہ وجود صرف کون الماہیتہ ہے نہ کون الوجود للماہیتہ کما مر ۔

(۷) کل اعراض مین ثبوت الشئے للشئے فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود مین وہ صادق نہین آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود ماہیت کا سبب اور اوس پر مقدم ہے کسی طرح ماہیت کی فرع نہین ہو سکتا ۔

صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عارض ہے اور عارض کیلئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود مین یہ بات بن نہین سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہون نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہوجاتا ہے اسلئے انہون نے کہا کہ ثبوت الشئی للشئی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہین ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے ۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا ۔

مولانا بحر العلوم رح نے شرح سلم مین لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت مثبت لہ کی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی حاصل نہین ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہین ۔ ایک یہ کہ اوس وجود کے قیام کی حکایت لیجائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بے شک فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہوگا مگر اس مین کسی کو نزاع بھی نہین ۔

دوسرے معنی اوسکے یہ ہین کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو ۔ چونکہ وجود ایسی شئے نہین جسکی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورۃ ہی کا نام

وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے
اس صورت مین قاعدہ مسلمہ یعنے ثبوت الشی للشئے فرع ثبوت مثبت لہ کو بدلکر فرع فعلیہ مثبت لہ کہنا
مفید مدعی نہین ہو سکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیۃ مثبت لہ
اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اعراض کے مماثل نہین ہو سکتا۔

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اوس کو عین واجب کہتے ہین۔ اور کوئی عرض جوہر کے درجہ کو بھی نہین پہونچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد مین اولی و اقدم ہے اور بعض مین برخلاف اسکے۔ سو وہ ہماری غرض کو مضر نہین اسلئے کہ یہ اختلاف صفات مین ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات مین اختلاف لازم نہین آتا انشا اللہ تعالے آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جس کا اطلاق افراد پر باشتراک لفظی نہین جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی ماہیات متبائن ہین بلکہ اوسکے معنے سب مین ایک ہی ہین یعنے ما بہ الموجودیۃ۔

شیخ نے شفا مین لکھا ہے فنقول الآن انہ وان لم یکن الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ما تحتہ فانہ معنی متفق فیہ علے التقدیم والتاخیر فاول مایکون للماہیۃ التی ہی الجوہر ثم یکون لما بعدہ واذ ہو معنی واحد علے النحو الذی او مأنا الیہ فتلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل لذالک یکون لہ علم واحد یتکفل بہ کما ان لجمیع ما ہو صحی علما واحدا۔ یعنے اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہین ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہین اور خاص کرتے ہین۔

(۹) ماہیت موضوع وجود کی نہین ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے

اسلیے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اوسمین دوسری چیز ہو جسکے قیام کا سبب موضوع ہو اور اوس دوسری چیز کیلیے وہ مثل جزو نہو جیسے حال اور محل مین ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے کما قال الشیخ فی الشفاء ان

الموضوع لعنی بہ ما صار بنفسہ و نوعیتہ قائماً ثم صار سبباً لان یقوم بہ شے فیہ لیس کجزء منہ وقال ایضاً

وکان الموضوع مایکون فیہ الشے ولیس کجزء منہ وہو فی المحل لیس کشئی تحصل فی شئی ذالک الشئی

قائم بالفعل نوعاً ثم یقیم الحال فیہ بل ہذا المحل جعلناہ انما یقیم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل بہ

او یصیر لہ نوعیتہ باجتماع اشیاء جملتھا یکون ذالک النوع انتھے

دیکھیے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہوسکتی ہے جس مین وجود قائم ہو اور ماہیت اوسکو قائم کر سکے ۔

(۱۰) جعل مین صرف اختلاط وجود کا ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ مین اختلاط نہین ہے ۔

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور ہین اور لوازم وجود کے اور ۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہین ہوسکتا ۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے ۔ اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہین ہوسکتا ۔ صغری اور کبری کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہین ہوسکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہو وہ دو حال سے خالی نہین یا معدوم ہوگا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اوس حالت مین کہ موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو ۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیون نہین کہہ سکتے سواوسکی وجہ یہ ہے کہ جب وجود بھی معدوم ہو تو دنیا مین کوئی چیز موجود نہین ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت قبل اقتران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو اون دونون معدومون کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے

الحاصل دلائل مذکورۂ بالا اور قیاس اقترانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولی ہے اور وجود عرض نہین ہو سکتا بلکہ جوہر ہے

اب ماہیت کو دیکھنا چاہیے کہ اوس پر جوہریۃ صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اوس کو ہم جوہر کہین تو وہ قائم بالذات نہین اسلئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت مین اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اوسکا موضوع ہو تو بے موقع نہوگا اسلئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہین ہوتا بلکہ اونکا موضوع مین ہونا ہی اونکا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود مین موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہین اور وجود محتاج وجود نہین اوس کا موضوع مین ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہین یا نہین

(۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہین جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہین۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع مین ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود مین ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر صادق آرہے ہین تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہتے ہین کیا تامل خصوصاً ایسی حالت مین کہ وجود کا جوہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہین دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی ہم کہین گے کہ علوم عقلیہ مین تقلید کوئی چیز نہین۔

سابقاً بعض مقامات مین لکھا گیا تھا کہ حکماء لایصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہین چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکۃ الآرا ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کرلینا مناسب ہوگا۔

حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلین قائم کی ہین

دلیل اول معلول اول عرض نہین ہوسکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے ممکن نہین پہر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزونکا صدور واجب سے لازم آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر اوس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا اور معلول اول جسم بھی نہین ہوسکتا کیونکہ جسم ہیولے وصورت سے مرکب ہے اور صدور کثیر کا واحد سے ممکن نہین۔ اور صرف ہیولے یا صرف صورت بھی معلول اول نہین ہوسکتی کیونکہ اون دونون مین تلازم فی الوجود ہے پہر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہین کرسکتی ورنہ تقدم الشی علے نفسہ لازم آئے گا۔ اور نفس بھی معلول اول نہین ہوسکتا اسلئے کہ نفس کی فاعلیت کیلئے بدن شرط ہے پہر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور

ثابت ہوگا اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشئی علےٰ نفسہ لازم آئے گا جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ ہیولےٰ نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنے عقل ۔

اگرچہ اس دلیل مین کئی اعتراض ہین جو بخوف تطویل ترک کر دیئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنے یہ قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے منشا اسکا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہین تو اوسوقت دوسری طرف جا نہین سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہین تو اوسوقت دوسرا تصور ہو نہین سکتا یعنے حالتِ واحدہ مین دو کام نہین کر سکتے اوس پر اونھون نے قیاس کیا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہین کر سکتا پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات مین حق تعالےٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعے پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہین اور وہ دلائل اونکی دانست مین بہت صحیح اور مسکت ہوتی ہین پھر رد کرنے والون کو بھی اسی مین کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہین ۔ غرض مسئلہ مذکور پر حکمانے کئی دلیلین قائم کین ۔

ایک وہ جو بھمنیار کے جواب مین شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزین صادر ہون مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اوس سے (آ) صادر ہوا اور نہین صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے ۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اوس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اوس وقت یہ صادق ہے کہ (آ) صادر نہوا اور صدور و عدم صدور (ا)

کا ایک جہت سے ہے اسلیئے کہ کلام اوس واحد حقیقی مین ہے کہ جہان بالکل تعددِ جہات نہین۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (ا) کا نقیض نہین بلکہ نقیض اوسکا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعون مین اتحاد ہو اور کیفیت مین اختلاف اور یہان دونون شرطین فوت ہین اسلیئے کہ صدور (ب) وصدور (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صدر (آ) ولم یصدر (ا) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یون کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزین صادر ہون مثلاً (ا) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہوگا اسلیئے کہ علت کو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کے ساتھ نہین ہوتی ورنہ اسی معلول کو اقتضا کرنیکی کوئی وجہ اولویت نہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (آ) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اوس واحد حقیقی مین ہے جس مین کسی قسم کا تعدد نہین تو اس صورت مین یہ لازم آئے گا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اوسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب نہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزین صادر ہون تو تناقض ضرور لازم آئے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ضرور نہین کہ علت کو معلول معین کے ساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کے ساتھ نہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہون تو ہر ایک کے ساتھ اوسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کے ساتھ نہین ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہین کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کے

ساتھ اوس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ اونکے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائین اسلئے کہ علت کی وجہ سے اون مین صرف وجود آئیگا نہ حقائق اس صورت مین تعداد اونکا بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسیطہ بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اون سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یون کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزین صادر ہون مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونون صدور علٰحدہ ہین پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا یعنے عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی مین عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہون گے جو نقیضین ہین اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تہا کہ صدور ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی مین دو جہتین نہین نکل سکتین اسلئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے زعفر مین حلاوت اور عدم حلاوت دونون جمع ہین کیونکہ اوسکے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اسکا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوگئی اگر صرف یون کہدیا جاتا کہ اوس علت سے (ب) اور (ا) دونون صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یون تقریر کیجاتی ہے کہ جب علت سے (آ) صادر ہو تو

دلیس آ، صادر نہو گا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب۔ نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ دلیس آ) اوس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لا یصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو یہ قبلیت ذاتیہ اور اوسکو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کے ساتھ نہو ورنہ اوس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولی نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجود ذات بسیط ہے جسمین کسی قسم کا تکثر نہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اوسکے علت ہونے مین سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہین ہے پھر اگر اوسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اوسکے ساتھ بھی اوسکو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو دوسرے کے ساتھ نہین حالانکہ واحد حقیقی ہونیکی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کے نکل نہین سکتی پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہین کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کے ساتھ وہ اوسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہو اور یہان وہ بات نہین۔

جواب اس کا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کے ساتھ ایسی خصوصیت چاہئے کہ غیر معلول کے ساتھ نہو اور یہ ضرور نہین کہ کسی دوسرے کے ساتھ وہ خصوصیت نہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہون تو مفہوم ایک کی علت ہونے کا دوسرے کی علیت کا مغائر ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی شی احد المتغائرین کے ساتھ وہ نہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت مین وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہوگئین یا موصوف

دو صنفتونکی ہوتی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور جب تکثر معلول مستلزم تکثر فاعل ہوا تو بہ حکم عکس نقیض وحدتِ فاعل مستلزم وحدت معلول ہوگی۔

جواب۔ اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیط سے ایک بھی صادر نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا مغائر ہوگا مفہوم ذات بسیط سے بسبب تعقل اسلئے کہ علت کے مفہوم مین معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیط مین کوئی لحاظ نہین تو یہان بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہوگئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہوگئے۔

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کئی چیزونکا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہوسکتا حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا مین شائع وذائع ہے مثلاً نار اپنے قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جاتا ہے

جواب۔ جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ آب و آتش مختلف ہین۔ یہ بات تعدد آثار سے نہین معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے کے اثر سے متخلف ہونیکی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف دیکھتے تو حکم نہ تہا کہ ادن سے اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہین مگر موثر ادنکے متعدد نہین سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔

اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہین کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزین صادر ہون تو خلف یا تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدریتہ (آ) کی غیر مصدریتہ (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہوسکتا ہے پھر اگر یہ دونون مفہوم واحد حقیقی مین داخل ہون تو اوس کی ترکیب لازم آگئی

حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہون تو واحد حقیقی جسطرح (آ) اور (ب) کا مصدر تہا اونکی مصدریتونکا بہی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتین کسی غیر کی طرف مستند نہین ورنہ واحد بذاتہ (آ) اور (ب) کا مصدر نہوتا۔ پہر اون مصدریتون مین کلام کیا جائیگا کہ مصدریتون کی مصدریتین اگر واحد مین داخل ہون یا اوسمین سے ایک داخل ہو تو ترکیب لازم آئے گی۔ اور اگر خارج ہون تو پہر اون مصدریتون مین کلام ہوگا جس سے مصدریتون مین تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہین کہ مصدریتین خارج ہین مگر چونکہ وہ امر اعتباری ہین جنکا وجود خارج مین نہین اسلئے وہ علت کی طرف محتاج نہین اسواسطے کہ محتاج موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جس کا وجود خارج مین ہو۔ اس صورت مین مصدریتہ کی مصدریتہ کا وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم بہی کیا جائے تو کچہہ مضائقہ نہین اسلئے کہ امور اعتباریہ مین تسلسل ممتنع نہین۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے۔ اور یہ بہی ضرور ہے کہ معلول معین کے ساتھہ علت کو ایسے خصوصیت ہونا چاہئے کہ اوسکے غیر کے ساتھہ نہ ہو ورنہ اقتضا اوس معلول خاص کا اوسکے غیر سے اولے نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر صدور مین مصدر کو قبل صدور کے صادر کے ساتھہ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کے ساتھہ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریتہ کہتے ہین نہ اوس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ مین سمجہا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اوس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پہر اگر دوسرا بہی صادر ہو تو وہ خصوصیت بہی بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہان سوائے ذات کے کوئی دوسری جہت نہین اس صورت مین کسی معلول کے ساتھہ اوس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کے ساتھہ نہو تو

چاہئے کہ وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولونکا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل مین تغائر ہوا گرچہ بالاعتبار ہیتا کہ وہ خصوصیتین وہان صادق آئین جن پر دو علتین مرتب ہون اسصورت مین فاعل جمیع جہات سے واحد نہوا بعضون نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضوح کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے معنے مین غفلت نہ کیجائے تو رد و قدح کی اوسمین کوئی بات نہین۔

جواب۔ کیون جائز نہین کہ ذات واحدہ کو کئی امور کے ساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ اون کے غیر کے ساتھ نہو پھر اوس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اوس سے صادر ہو جائین اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہین اسلئے کہ مبدا حقیقی نفس الامر مین سلوب کثیرہ کے ساتھ متصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتین ہون بلکہ واجب تعالے مین ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیا کے ساتھ مختلف طورون سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالے سے صادر ہونے مین کوئی استبعاد نہین اور اوس کا واحد حقیقی بحسب الذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہین ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے

حکما نے اس تنزیہ مین اسقدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے ہین کہ ذات وصفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہین وہ آثار وہان صرف ذات پر مرتب ہین مثلاً ہم مین جب تک صفت علم کی قائم نہو ادراک نہین کر سکتے اور واجب الوجود کے ادراک مین کسی چیز کا قیام ضرور نہین صرف ذات تمام اشیا کیلئے منشا انکشاف ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اسکے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفی صفات پر حکما نے کئی دلیلین قائم کی ہین۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود مین اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اسوجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہے تو اوس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال مین احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد من جمیع الوجوہ اوس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے بہرحال دونون صورتون مین محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے ۔

رہی یہ بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہین ہوسکتا سو اوسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کیطرف امکان کی ہے اسلیے کہ فاعل تام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اوسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہین ہوتا بلکہ اوسکا وجود قابل مین ممکن ہوتا ہے ۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اسلیے کہ دونون کے لوازم مین تنافی ہے اور چونکہ ذات واجب مین جہات نہین تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنے جہت ذات سے اور وہ محال ہے ۔

جواب اگر فاعل کے ساتھ استجماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہیے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت مین جسطرح فاعل کو مفعول کے ساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کے ساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی ۔ اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کے ساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورت مین فاعل کے ساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول مین ہے وہی نسبت قابل و مقبول مین ہے کچھ فرق نہین ۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتون مین بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہین ہوسکتا کیونکہ اوسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کا فی الجملہ موجب ہوتا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہین اس صورت مین امکان وجوب بالغیر اوس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اوس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہین گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اوسکے لیے محل واجب ہے جیسے محل نزاع مین تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتون مین فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہان موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہوگئی اور فاعل یہان موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہین ہے۔ غرض ما نحن فیہ مین فاعل ومفعول مین جو بات ہے وہی قابل ومقبول مین ہے امکان وامتناع وجوب بالغیر محل واحد مین جمع نہ ہوئے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان وامتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال۔ صورت مفروضہ مین دو جہتین نکل نہین سکتین کیونکہ وہان سوائے ذات کے کوئی چیز نہین ہے کہ صفات بھی عین ذات ہین۔

جواب۔ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اوسمین کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اوسکی قابل اور فاعل

ہو گی اور وہ محال ہے ۔ اور جب فاعل و قابل ہونیکا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے تو وہ موقوف اوس پر
کہا جاتا ہے کہ وہان صفات کا وجود نہین یعنے نفی صفات موقوف استحالۂ قابلیت و فاعلیت
ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر کہا جاتا ہے ۔ درصل یہہ اعتراض جب وارد ہو کہ
منشاء فعل و قبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بسبب شرایط و آلہ فاعل ہے
اور بسبب نفس ذات قابل تو مفعول و مقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف امکان کی ہو گی اور
مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت مین قبل فعل و قبول بھی دو جہتین نکلین گی ۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب
مقبول نہین ہو سکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہین اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب
تعالے قابل صفات ہے اور اونکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعوے یون مفید ہو گا کہ
قابل من حیث ہو قابل ممکن نہین کہ بالاستقلال موجب صفات ہو ۔ اب یہان حیثیت
غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہین سکتی اسلئے کہ اوس سے کوئی فائدہ جدید نہین ہوتا البتہ
تقییدی ہو گی یا تعلیلی ۔

اگر تقییدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بصفت قابلیت موجب مقبول
نہین ہو سکتی اس تقدیر پر ذات مین تکثر آگیا جیسے مقتضاے حیثیت تقییدی ہے اور یہ
تکثر عنوانی نہین اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے اتصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم
سے وجود اور تغایر لوازم تغایر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے
مفہوم مین تغایر لازم آگیا اس صورت مین اجتماع متنافیین یعنے وجوب و امکان ایک
جہت سے نہ ہوا جو محال ہے ۔ پھر یہ امر مسلم نہین کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت
ہو اوسکا موجب مقبول ہونا ممتنع ہے اسلئے کہ واجب تعالے قابل اور موجب صفات ہے

ہان اگر ایک قید اور زیادہ کیجائے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اوس کا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا اور اوس وقت ماحصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بصفت قابلیت جو فاعل نہ ہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعاے خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو (بھی) موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہو تو موجب نہیں ــ اس صورت میں منافاۃ اگر ہے تو فاعلیت اور تجرد عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں (یعنے قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت تعلیلی لی جاے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل۔ اول معتبر ہوگی یہر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولے مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولے مین یہہ معنے ہون گے کہ قابل مین صفت قابلیت امکان۔ وجوب کا سبب نہین اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب مین صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اوسکا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہان اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے۔ اور صورت ثانیہ مین یہ معنے ہون گے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہہ معنے اس وجہ سے غیر مسلم ہین کہ غایۃ الامر یہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہین پہر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جائے جس سے دو امر منافی یعنے امکان وعدم امکان پیدا ہون اور اوس سبب سے فاعلیت اور قابلیت مین منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات سپہ پیش کرتے ہین کہ صفات زائدہ کمال ہون گی یا نہ ہون گی اگر کمال نہ ہون تو نفی اونکی واجب سے واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالے کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہون تو واجب تعالے کا استکمال بالغیر لازم آیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہون تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہون جس سے تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر تو جب لازم آئے کہ صفات غیر ہون اور صفات الٰہی ہر چند عین نہین مین مگر غیر بھی نہین جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہون تو محال کیا ہے جسصورت مین وہ ناشی ذات سے ہون اور دائم ہون بدوام ذات۔ محال تو جب لازم آئے کہ واجب تعالے غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اوسکی ذات کا مغائر ہے۔

سوال۔ حق تعالے صفت قدرت مین مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اوس قدرت کیلئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہان تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا۔ اور اس صورت مین حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔ اور اگر تاثیر صفت مذکورہ مین بالایجاب ہو تو ثابت ہوگا کہ ایجاب نقصان نہین اس صورت مین جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہین۔ پھر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہین۔

جواب۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنے ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالے کی صفات قدیم ہین تو وہ فاعل کیطرف

محتاج نہین اس صورت مین نہ وجود اونکا بالاختیار ہوا نہ بالایجاب - اگرچہ یہ قول ظاہرا
موہم تعدد وجباء ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہین آتا اسلئے کہ محققین تصریح کرتے ہین
کہ لوازم محتاج جعل متانف نہین اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہین ہو سکتا اسلئے
کہ قبل جعل خود اوسکو وجود نہین تو وہ دوسرے مین کیا تاثیر کر سکے جب لوازم کسی طرح مجعول نہو سکے
تو چاہئے کہ اونکو واجب کہین حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اوسکی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم
بعینہ مجعولیت لازم ہے گو جعل متانف نہین اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم
کافی ہے پہر ملزوم کا وجود کیسا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنے اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر
کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہین مقصود یہ کہ صفات الٰہیہ
لوازم ذات ہین پہر جب ممکنات کے لوازم کسی کے مجعول نہ ہو تو واجب کے لوازم کیونکر
مجعول ہو سکین -

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب مین کوئی نقصان نہین اور ایجاب
صفات وغیر صفات مین اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
عاری رہنا نقصان ہے اسلئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہین بخلاف ایجاب
غیر کے کہ وہان ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا
یہہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر مین صادق
نہین آتی -

سوال - افاضۂ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل صفات
لازم ذات ہو -

جواب - اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال مین شان کبریائی ٹربہی ہوئی ہو اوسی کو ترجیح ہے خصوصاً اوس کمال کے مقابلہ مین جس مین شائبہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو

نفی صفات کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہین کہ صفات واجب تعالےٰ کے اگر حادث ہون تو قیام حوادث کا ذات واجب مین۔ اور خلو ذات کا علم و قدرت وغیرہ سے ازل مین۔ اور صادر ہونا اونکا بقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آئے گا اور یہ سب امور باطل ہین۔ اور اگر قدیم ہون تو تعدد قدما کا لازم آئیگا جس کی وجہ سے نصاریٰ کی تکفیر ہو رہی ہے حالانکہ اونہون نے تو دو ہی قدیم زیادہ کہا تہا اور یہان بکثرت صفات مانی جاتی ہین۔

جواب متغائرین وہ ہوتے ہین کہ اون مین سے ایک کسی زمان یا مکان مین یا عدم و وجود مین دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتین ایسی ہون کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات مین کوئی بات ایسی نہین جس سے تغائر صادق آئے اور جب تغائر نہین تو تعدد بھی نہ ہوا ہان اگر متغائرین کی تفسیر دو چیزون یا دو موجود یا دو کے ساتھ کی جائے تو البتہ اونمین تغائر صادق ہوگا مگر وہ درست نہین اسلئے کہ غیر اسماے اضافیہ سے ہے اوسکی تفسیر مین دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تفسیر مین وہ مفقود ہے۔ پہر تغائر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ اونکو قدیم بھی کہین کیونکہ قدیم اوس کو کہتے ہین جو ازلی قائم بنفسہ ہو پہر اگر اون کا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونے کی کوئی وجہ نہین کیونکہ کفر تعدد ذوات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے اور نصاریٰ کا جو کفر لازم ہوا اوس کی یہ وجہ نہین کہ اونہون نے اقانیم یعنے صفات کو قدیم کہا بلکہ اوسکی وجہ یہ ہے کہ ذوات کو الوہیت مین اونہون نے شریک کر دیا اسلئے کہ اونکا مذہب ہے کہ حق تعالےٰ جوہر ہے یعنے قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیۃ اقانیم ثلثہ یعنے وجود۔ حیواۃ۔ علم سے صفت علم

جس کو کلمہ بھی کہتے ہین متحد اور متجسد ہوئی یہ جسم مسیح علیہ السلام اور صفت حیواۃ روح القدس ہے۔ ہر چند اتحاد و تجسد مین نصارے کے بہت اقوال ہین جنکی تفصیل ملل و نحل مین مذکور ہے مگر حاصل سب کا یہ ہے کہ وہ اقانیم ثلثہ کے قائل ہین اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہین جس سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتین منتقل ہوکر دو مستقل چیزین بن گئین چنانچہ حق تعالے فرماتا ہے۔

لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہون تو قیام معنے بالمعنے لازم ہوگا اسلئے کہ قدیم باقی ہے بالضرورۃ اور متکلمین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اسکا بعضون نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہین بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضون نے کہا غیر متحیز مین قیام معنے بالمعنے درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنے تبعیت فی التحیز ہین پھر جب خود عرض کو حیز نہ ہو تو دوسرا عرض تحیز مین اس کا تابع کیونکر ہوسکے بلکہ دونون جوہر کے تابع ہین

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادریت بھی حق تعالے کیلئے واجب ہین اور اونکا وجود بغیر علم و قدرت کے نہین ہوسکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہین حالانکہ حق تعالے اپنی کسی صفت مین غیر کا محتاج نہین۔

جواب عالمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہین ہین بلکہ جعلی مفہومات ہین جو صفات حقیقیہ یعنے علم و قدرت سے ماخوذ ہین اگر وجوب اونکا فرض بھی کیا جائے تو صفت مین احتیاج لازم نہین آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالے کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہون تو

حقیقت آلہیہ مرکب ہوگی ذات وصفات سے - اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہے

جواب - یہہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت آلہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے -

اور ایک دلیل یہہ ہے کہ منجملہ اوصاف آلہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے مین نہین پائی جاتی اسلئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر چاہ صفات ذات کے ساتھ قدم مین شریک ہون تو الوہیت مین شریک ہو گئے جس سے تعدد آلہیہ لازم آتا ہے

جواب - اخص صفات آلہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم -

اور ایک دلیل یہہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت تبعیت بہ موصوف حیز مین ہو حالانکہ تحیز حق تعالے کیلئے محال ہے -

جواب - قیام کے معنے اختصاص ناعت مین نہ تحیز -

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہین جو مخدوش نہ ہو شرح مواقف مین لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہین صرف زائد علے الذات ہونے مین اون کو کلام ہے اور یہ کہتے ہین کہ جو کام ذات وصفات سے نکلتا ہے واجب تعالے کی ذات اوسکے لیے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل سب مخدوش ہو گئین تو کثرت صفات واجب تعالے مین ثابت ہو گئی اور وہ مقدمہ کہ (واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) مٹ گیا جس پر مدار لا یصدر من الواحد الا الواحد کا تہا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو واجب تعالے سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم کیگئی تھی -

حکما اس بات کے قائل ہین کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی بالاختیار نہین بلکہ اوسکا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ اونکا دعوے ہے کہ واجب سے کوئی چیز

بالاختیار صادر نہیں ہوسکتی۔ اس دعوے پر اونھوں نے کئی دلیلین قائم کی ہین

ایک دلیل یہہ ہے کہ اگر وہ قدرت واختیار سے کوئی کام کرے تو دو خرابیون مین سے ایک خرابی لازم آئے گی تسلسل یا سدباب اثبات صانع اسلئے کہ اگر دو مقدور فرض کئے جائین جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور اونمین سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اوس محتاج الیہ مین کلام کیا جائے گا یہان تک کہ مرجحات مین تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج ہو تو اثبات صانع کا سدباب ہوجائے گا اسلئے کہ اوسکا مبنے صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہین سکتا۔ پھر جب کسی صورت مین مرجح کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی ۔

جواب دونون ملازمہ غیر مسلم ہین اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج ہو تو ضرور نہین کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتساویین کے ساتھ اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیان ایک قسم کی رکھدی جائین تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کرے گا حالانکہ اوس خاص روٹی کو اختیار کرنیکی کوئی وجہ نہین سوا اسکے کہ نفس ارادہ اوس سے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونون روٹیان ہر طرح سے ایک قسم کی ہون اور ایسے طور پر رکھی ہون کہ اون مین سے کسی ایک کو لینے مین تکلف نہ ہو اسی طرح بھاگنے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائین تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کرے گا وہان بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا ۔

اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مقدور مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے یہہ لازم نہین آتا کہ وہ خود بہ خود موجود ہوجائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہوسکے حالانکہ

اوس کا کوئی قائل نہین بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اون مقدورون سے ایک کو ترجیح دیدے۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اونکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتساویین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئیگا جس سے سد باب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج مین تسلسل لازم آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی اون دونون کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اوسکا کسی ایک کے ساتھ لذاتہ ہو تو دوسرے کے ساتھ تعلق نہ ہوسکے گا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد مین۔

جواب۔ ہم اوس شق کو اختیار کرتے ہین جسمین نسبت ارادہ کی اون دونونکے ساتھ علی السویہ ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتساویین بلا مرجح لازم آئیگا سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالے ہے البتہ یہہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتساویین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہین آتا کیونکہ مرجح یعنے موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اوس کا مرجح ہے لیکن تعلق ارادہ مین ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اوسکے لئے کوئی مرجح نہین حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

جواب۔ تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالے اوس کا فاعل ہے اور اگر یہہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اوس سے ترجیح بلا مرجح

لازم نہین آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئے گی جسکا استحالہ قابل تسلیم نہین ۔

سوال ۔ تعلق ارادہ احد الضدین کے ساتھ مرید کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرید کی اوسمین یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتون سے خارج نہین ہوسکتا پہر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئےگا اور بالایجاب ہو تو مرید اوس کے ترک پر قادر نہ ہوگا ۔

جواب ۔ تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ مین بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہین وہ تو جب لازم آئے کہ تعلق ارادے کے ساتھ پہر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہی تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونیکی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہرچند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہین بلکہ بواسطہ اوس کام کے فی الجملہ قصد اوس سے بھی متعلق ہے اسلئے اوس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہین ۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیساکہ موجب کسی شی کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اوس ایجاب کے ساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہین اسی طرح مختار ارادہ کے ساتھ متصف ہونے مین دوسرے ارادہ کا محتاج نہین ۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آنیکی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو بدیہی البطلان ہے ۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہین کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کے ساتھ اگر ازلی ہو تو چاہئے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمام علت سے تخلف نہین ہوسکتا ۔ اور اگر حادث ہو تو اوس تعلق مین کلام کیا جائے گا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق اوسکے ساتھ ازلی ہے یا حادث اگر ازلی ہو تو پہر وہی قدم عالم لازم آئےگا اور اگر حادث

ہو تو اوسمین وہی کلام ہو گا جس سے تعلقات مین تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ دونون ملازمہ ممنوع ہین اول اسلیئے کہ قدرت وارادہ ایجاد عالم کے ساتھہ ازل مین اسطور سے متعلق ہے کہ وقت خاص مین اوسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہین آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت وارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کیطرف محتاج نہین بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کے ساتھہ متعلق ہوئے ہون چنانچہ کسی قدر تقریر بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالے مستجمع اون تمام امور کو ہو جنکو صدور اثر مین دخل ہو خواہ وہ وجودی ہون یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالے سے واجب ہو گا اس صورت مین وہ مختار نرہا۔ اور اگر مستجمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممتنع ہو گا اسلیئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے ممتنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہوئے اور مختار ہونے مین کوئی فرق نہین۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ فاعل سے اختیار رجاتا رہے اور موجب بنجائے اسلیئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اس وجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اوسکو ترک پر قدرت نہین۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اوسکے عدم پر بھی قادر ہو گا اسلیئے کہ نسبت قدرت کی دونون طرفون کے ساتھہ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلیئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہین ہوسکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اوس مین صلاحیت نہین کہ قدرت وارادہ اوس سے متعلق ہو کر کچہہ تاثیر کرے۔

جواب عدم مقدور ہونیکے یہ معنے ہین کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنے اگر چاہے

کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اوسکو موجود نہ کرے یا یہ معنے ہین کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے یعنے
اگر اوس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدوریت عدم اس معنے سے محال نہین
ہان اگر یہہ معنے لئے جائین کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ یہہ محال ہے اور وہ مانحن فیہ
مین لازم نہین آتا ۔

پانچوین دلیل ۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت واختیار سے بنائے تو بنانا اوسکا نہ
بنانے سے اوسکے حق مین اولے ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور
اگر اولے نہ ہو تو بنانا عبث ہوگا اور واجب مین یہہ دونون امر محال ہین ۔

جواب ۔ دونون ملازمہ غیر مسلم ہین ۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق مین فعل اولے
ہونے سے اگر یہہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جس کی تکمیل اوس فعل سے ہو رہی ہے تو یہہ
واجب تعالے مین ممنوع ہے اور اگر یہہ مراد ہے کہ شان واجب تعالے کے مناسب وہ فعل
ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا ۔

اور دوسرا اسلئے غیر مسلم ہے کہ اولے نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور ۔ عبث
کی نفی کیواسطے یہہ کیون نہ کافی ہو کہ نفس الامر مین وہ کام اولے ہے یا بہ نسبت غیر کے اولے
ہے ۔ اور اگر عبث اسیکا نام ہے کہ فاعل کو اوس سے کوئی نفع نہین تو اس قسم کا فعل عبث حق تعالے
کی نسبت محال نہین اسلئے کہ کسی کام مین حق تعالے کا ذاتی نفع متصور نہین ہو سکتا ۔

چھٹی دلیل ۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالون سے ایک لازم آئے گا ممتنع کا ممکن
ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا ۔ اسلئے کہ ازل مین یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن ۔ اگر ممتنع ہو پھر ممکن
ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے ۔ اور اگر ممکن تھا اور اوسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے
کہ ازل مین اوسکا امکان اور استناد قادر کیطرف اس قوت مین ہے کہ باوجود ازلی ہونیکے

قادر کیطرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اسلئے کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل مین بالذات ممکن ہو اور وقوع اوسکا ازل مین بنظر وصف استناد الی القادر ممتنع ہو جیسا حادث کہ ازل مین لذاتہ ممکن تہا اور بنظر حدوث کے ممتنع اس صورت مین ازلی کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اوسکی طرف ہوا جو ازل مین بالذات ممکن تھی۔ اور اس کا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہین۔

ساتوین دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا ممتنع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل مین اوسکے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممتنع الوقوع ہوگا اور یہ نہین ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونون صورتون مین وہ مقدور نہ ہوگا اسلئے کہ واجب اور ممتنع مقدور نہین ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اوسکا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممتنع کا فعل جائز نہین۔

جواب۔ واجب تعالے ازل مین جانتا تہا کہ اپنی قدرت سے اوس کا وقوع ہوگا۔ اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہین بلکہ اوسکا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہین مگر ہم کو اس کا استیفا منظور نہین اور ہمارا مقصود پورا کرنیکے لئے یہی کافی ہو سکتی ہین اب ہم حکمت جدیدہ کے بعضے مسائل مین بھی کسی قدر بحث کرنا چاہتے ہین اہل انصاف سے توقع ہے کہ اس مین غور و تدبر سے کام لین۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ مین ثابت ہے کہ پردۂ شبکیہ پر الٹی سرنگون تصویر کھنچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمین کسی طرح کی

غلطیان حس کی ہین ایک یہہ کہ جو چیز خارج ہین ہے وہ نظر نہین آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ مین اسی چیز کو دیکھہ رہا ہون حالانکہ وہ اوسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات مین اس موقع مین یہ شعر لکھا ہے

تو دادی بتعارت رگ چشم را — کہ پیدا کند صورت وہم را

دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اوسکو سیدھی دیکھنے مین معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویرین جسکو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتون مین اصلی حالت محسوس نہین ہوتی۔ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور جو فی الحقیقت مرئی ہے اوسکو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر مین ایک آنا کسقدر حس کی غلطی ہے۔

اور اور یہ بھی حکمت جدیدہ مین ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ مین آفتاب جہان محسوس ہوتا ہے وہان نہین ہوتا اس سے بھی حس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیان حس کی ثابت ہین بہ مناسبت مقام یہان چند لکھی جاتی ہین۔

(۱) تاریکی مین دور سے جو آگ دیکھی جاتی ہے مقدار اوسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئے گا حالانکہ اوسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدمون کے فاصلہ پر نظر نہ آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے مین موم سے جما دین اور کٹورے کو دور کرتے جائین یہان تک کہ روپیہ نظرون سے غائب ہو جائے اور پھر اوسمین پانی ڈالین تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام مین اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق مین جما ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگشتری کو اگر آنکھہ کے پاس لیجاوین تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔

(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تہوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہین آتی۔

(۵) اگر چاند کیطرف دیکھین اور ایک آنکھہ کو دبادین تو دو چاند نظر آتے ہین۔

(۶) پانی مین طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہین۔

(۷) چکی پر مختلف رنگون کے خطوط مرکز سے محیط تک کہنچین اور سریع حرکت اوسے دیکر تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئینگے۔

(۸) شراب حالانکہ کوئی چیز نہین مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شعبدہ باز چابکدستی سے ایسی چیزین تبلاتا ہے کہ جسکو وجود نہین اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہین۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج مین ہرگز وجود نہین۔

(۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کواکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار کو خود ساکن اور کنارہ کی چیزون کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کیطرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کیطرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہون تو چاند کا اوسی جہت مین حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جدہر ہم جاتے ہوں ۔

(۱۶) چہرہ بسبب اختلاف اشکالِ آئینہ طویل اور عریض اوٹیڑہا آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلائے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں اور اون کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چیختا ہے۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اسلئے کہ صرف وہ پانی ہے جسکا وہ رنگ نہیں ۔

(۱۹) ہرے شیشہ کو اگر باریک پیسیں تو رنگ اوسکا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ نہ اوس شیشہ کا ہے نہ اوسمیں کوئی سفید چیز ملائی گئی ۔

(۲۰) دل دار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اوس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا ہوئی جو اوس مقام کو ممتاز کردے ۔

(۲۱) ہالہ یعنے دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح کے سے بھی اوس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلاف واقع ہے ۔

(۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے بنفسہ قائم نہیں ہوسکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا ۔

(۲۳) ہم لوگ ہرسال ثوابت سے اپنی کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ انکی جسامت یکسان نظر آتی ہے

غرض موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا۔ ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدہے کو اولٹا اور لٹے کو سیدہا دیکھیلہ تقینیاً حس کی غلطی ہے اگرچہ واقع مین اوسکے اسباب ہونگے مگر نفس حس کی غلطی مین کوئی شک نہین اسلئے کہ یہان دو چیزین ہین ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امر اول نفس حس سے متعلق ہے جسمین جاہل اور حکیم دونون شریک ہین اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جسکو صرف عقلا سمجہ سکتے ہین اوسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت وحقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلا کے اوسکو کوئی نہین جان سکتا بلکہ عقلا بھی اوسمین حیران ہین اسی وجہ سے حقیقت بصارت مین اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسطرح ہر شخص ان چیزونکو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلا کا کام ہے پہر یہ ضرور نہین کہ جو باعث وہ بتلائین وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلائے گئے ہین سب واقعی نہین بلکہ تخمینی ہین۔

ہمارا مقصود حس کی غلطیان ثابت کرنے سے یہ نہین کہ حس قابل اعتبار نہین یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالے نے جس کام کیلئے پیدا کیا ہے اوس سے اوس کام کا وجود مین آنا ضروری ہے۔ جب حق تعالے نے حس کو ادراک ہی کیلئے پیدا کیا ہے تو اوسکا انکار ممکن ہی نہین بلکہ یہان مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو حس کی غلطی پر حوالہ کرسکتے ہین اوس مقام مین جہان مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ مین حس سے استدلال کرین کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔

شعلہ جوالہ جو بشکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کرکے یہ ثابت کرے کہ وہان واقع مین حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

اوس شعلہ کا علم ہمین حس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

علیٰ ہذا القیاس امثلہ مذکورہ مین ہر ایک مین ایک قسم کا علم ہمین مجبور کر رہا ہے کہ ہم حس کی غلطی کے وہان قائل ہون اسی طرح اگر خدا و رسول صلے اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ مین کوئی حس سے استدلال کرکے اوس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانین گے بلکہ ہم اوس خبر کی وجہ سے حس کو غلط کہنے پر مجبور رہینگے۔

اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ دکھرے مین باریک سوراخ ہے جا نیوالا عکس دیوار پر الٹا پہرتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہوگئے اور اسکی کچہہ پروا نکی کہ وہ مشاہدہ اور بداہتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی حس کے قائل ہونے پر مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہین جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ مین ہے بلکہ صرف عقل ونکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشا اللہ تعالے قریب معلوم ہوگا پہر یہان وہ قیاس بہی صحیح نہین ہوسکتا اسلئے کہ بہت ہوگا تو صرف شبکیہ پر الٹی تصویر کہنچنا ثابت ہوگا پہر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کہنچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہہ کسطرح ثابت کیا جائے گا کہ تصویر کہنچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکہنا نفس ناطقہ کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطہ سے ظہور مین آتا ہے۔ اور حس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہین جیسے کسی کا ادراک اوسکی عکسی صورت کے دیکہنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شے کے دیکہنے مین کوئی تامل نہین رہتا۔ رہا یہہ کہ آنکہ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہین ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمین معلوم نہین کیونکہ یہہ دعوی تو کوئی کر ہی نہین سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمین پورا پورا ہے۔ غرض باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہین جن مین سے تہوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کیطرف انہون نے کچھہ توجہ نہ کی اور حس کی غلطی کے قائل ہو گئے
اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ مین حس کو ہرگز نہین مانتے بلکہ وہ چیز اون کو
حس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے ۔ مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانونکا وجود ثابت ہو گیا تو
اب کوئی دوربین سے یہہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہین ہین اسوجہ سے اونکا وجود
نہین ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانین گے اسلیے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اوسکے موجود
نہ ہونے پر دلیل نہین دوسرا یہہ کہ کوئی دوربین اگر دس بیس کوس سے کسی چیز کو بڑی کر کے بتلا دے
تو یہہ کیونکر ثابت ہوگا کہ لاکھون کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین مین آسمانونکی
مسافت پانسو برس کی راہ ہے اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہین اگر دوربین سے ثابت کرنا
چاہین تو ہمارے مقابلہ مین مفید نہ ہوگا کیونکہ ہمارے پاس دوربین کا اتنی دور کی چیز کو
صحیح بتلانا مسلم نہین اور جب خود نفس حس مین غلطی اس قدر ہے کہ بحسب رائے حکمت جدیدہ
سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہین دیکھہ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا ۔
قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ سے ۔
اگر بالفرض دوربین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی مین صلاحیت رویت
نہ ہو تو دوربین اس موقع مین کیا کام کر سکے ۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہین جس سے
آسمانونکا ابطال نہین ہو سکتا اور یہہ احتمال ایسے بھی نہین جو الٹی تصویر محسوس ہونے مین قائم کئے
جاتے ہین جب اون لوگون نے بداہتہ کے انکار کی کچھہ پروا نکی اور الٹی تصویر محسوس
ہونے کے قائل ہو کر غلطی حس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دوربین کی غلطی کو مان لین تو
کونسی قباحت ہوگی ۔

معلوم نہین کہ آخری زمانہ کے بعض مسلمانون کو حکمت جدیدہ کی دوربینون نے

اس قدر کیون مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائیے

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہین ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر مین ان دونو کا مشارک ہونا ضرور نہین دیکھہ لیجئے سنگ مقناطیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر ہین پھر کیا ہر پتھر سے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھرون پر اوسکو قیاس کر کے اوسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو سکتا ہے لعل والماس وغیرہ بھی پتھر ہین پھر اونکو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھرون پر قیاس کر کے اونکی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لجاوکو نہ دیکھا ہوا شخص اوسکے حس وحرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر اونکو قیاس کر کے اونکے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائے گا۔

جگنو کا چمکنا مثل تارونکے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندر کتا ہاتی گھوڑا الو طوطی وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو ندیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اون مشاہدات کا جس سے کتابین اور اخبارات بہرے ہین ابطال ہو سکتا ہے۔

یہ چند مثالین بطور مشتے نمونہ از خروارے لکھی گئین اگر انواع و اصناف جزئیات مین غور کیا جائے تو ہزارہا چیزین ایسی نکلین گی کہ اپنی خصوصیات مین بے نظیر ہونگی۔

اس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہین کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہین وہ ہرگز قابل یقین نہین ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ مین یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ بادو ہوائی طوفانی مین حکمائے سابق وحال کے استدلا

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا مین کوئی جسم حرکت کرتا ہے

تو ہوا کو متموج ہوتا ہے اوس پر اونھون نے یہ رائے قائم کی کہ ہر تموج کے لئے کسی جسم کا ہوا

مین حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلائے جاوین کہ بکثرت ہوا مین

حرکت کرتے ہون چونکہ یہ بات اوخنہ اور انجرون مین پائی گئی کہ کثرت بھی اونکی مسلم ہے

اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسو جہسے کہ اوخنہ کبھی منجمد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے

ہین اسلئے اسی کو باعث حرکت بادہ ہولے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والون کو اونکی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدید لذیذ

نئی تراش وخراش کی فکر مین ہوئے دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اوسکی لو نیچے

اندر کیطرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرے مین داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکلجاتی

ہے منشا اوسکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب

حرکت کرکے باہر نکل جاتی ہے پھر اوس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے

سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہونیکی ایک نظیر بھی سرو ست مل گئی کہ

لوہا مثلاً آگ مین خوب گرم کیا جائے اور اوسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لے جاوین

تو اوپر کی طرف حرکت کریگا الحاصل ان جزئیات پر قیاس کرکے اونھون نے مطلق حرکت

کا مدار خصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اوسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی

گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اوس مقام کو بھرنیکے لئے

ثقیل ہوا حرکت کرکے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد

ہے۔

اس مین شبہ نہین کہ اس قسم کی تشبیہات وقیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے
مگر تصدیق اس امر کی نہین ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا ئے طوفانی وردو چار چار مہینے مختلف مقامات دریا
مین اوس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بہرنے کو جاتی ہو گی۔ گہر مین بیٹھکر تصورات
کو بڑہانے کیلئے اچھے ذرائع ہین مگر جو لوگ طوفان کے صدمے اوٹہا چکے ہین انکی تسکین ان
دلائل سے کبھی نہین ہوتی کیونکہ انکو یہ بات معلوم ہے کہ اوسوقت سوائے خدائے تعالے
کے یاد کرنے اور کمال تضرع وزاری سے دعا کرنے کے کچہہ نہین سوجہتا مسلمان کافر حکیم
سب اوس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہین جسکے قبضہ قدرت مین ہوا کا خزانہ ہے اور جسوقت
چاہتا ہے چہوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

اہل دانش سمجھ سکتے ہین کہ یہ دونون استدلال کس قدر ضعیف ہین
اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہین ہو سکتا صرف اس سے تخئیل ہو گی جو
خصم کے مقابلہ مین مفید نہین اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین
اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق
ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہین اس مین کیا قباحت دیکھی گئی کہ
خدائے تعالے کے اختیار پر محول کردین کہ جب چاہتا ہے اوسکو حرکت دیتا ہے اور جب
چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہان کوئی بات نہین بنتی تو حکما بھی اوس کو خدائے تعالے
پر محول کر دیتے ہین۔

پچھلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بار او یکھا جاتا ہے کہ ابر تو
حرکت کرتے ہین اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہین ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے
اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شئے نہین ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شئے متحرک ہوا کو

ہمین معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہین ہم کہہ سکتے ہین کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع مین کوئی دوسرا
سبب ہو اور ہمین معلوم نہ ہو اسلیے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہین

اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ ۔

یہہ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے
کہ کل ہوا گرم نہین ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعین سیدھی پڑین جیسے حکمت
جدیدہ مین مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جزو ہوگا پھر جس صورت مین کہ
وہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اوسکے بھرنے کیلیے آوے ورنہ
ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہو کر صعود کرنا چاہے تو چاہیے
کہ جمیع جوانب سے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کرین پھر اونکے متصل اجزا اور یہہ حرکت
یعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اوس مقام کے بھرنے کے
واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ مین
متشابہ ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہو جائے ۔ اسیطرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی
حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آندھی یا طوفان کسی
مقام خاص مین ہوتے ہین اور اوسکے گرد و نواح مین ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جاوے
کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان مین بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اوسی ملک مین ختم ہو جاتا ہے
تو وہ صحیح ہوگا اسلیے کہ جو اسباب حرارت کے ہندوستان مین ہین دکن مین بھی موجود ہین کیونکہ آفتاب کی
سیدھی شعاعین دکن مین بھی برابر پڑتی ہین بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھین تو دکن کا عرض کم ہے
اس لحاظ سے تو یہان زیادہ تر گرمی ہونا چاہیے بہرحال اسمین کوئی شک نہین کہ دونون منطقہ
حارہ مین واقع ہین پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن مین یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے جبکہ

پہرنے کو ہوا آندہی نبکر جائے ۔

جون جولائی مین دریائی سقوطرہ کا من جن صاحبون نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہین کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت مین اس ہوا کی رفتار ۶۳ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کیطرف چلتی ہے وہ دائرہ اگر بمبئی مین یا اوس سے اور ہٹ کر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اوسی زور سے دکن مین بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہین ہوتا ۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اوسکا معین نہین ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناً فاناً بحسب انتقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اسصورت مین ضرور ہوگا کہ دریا مین ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جدہر جدہر وہ دائرہ جائے گا اودہر کی طرف ہوا ہوگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے اور جس زور کی ہوا دریا مین چلتی ہے خشکی پر بھی چلنا چاہیے کیونکہ حوالی مدراس مین اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اوسکے بہرنے کیلئے طوفانی ہوا جو دریائی سقوطرہ مین مثلاً چلتی ہے تو چاہیے کہ دکن مین وہ ہوا سرعت اور شدت مین دریائی ہوا سے زیادہ ہو اسلیئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک کی ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اوسکا زور کم ہوتا جائے گا یہانتک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی رہیگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے ۔

چونکہ دائرہ ہوائے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکون مین آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہان قبل دوپہر کے شرق

کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب زور سے ہوا چلا کرے اسلیئے کہ جب یہہ مسلم ہو گیا کہ ہر وقت حجرہ کی ہوا باوجود دہوپ وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونیکے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم مین میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کریگی اور دوسری ہوا اوسکے مقام کو بہرنیکے لیئے ضرور آئے گی جیسے طوفان مین ہوتا ہے تو چاہیئے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہین ہوتا ۔

الحاصل یہ بات کبھی قرین قیاس نہین ہو سکتی کہ گرمی کی وجہ سے ہوا مین جو تخلخل پیدا ہوتا ہے اوسکے بہرنے کیلئے ہوا چل کر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان کا پیدا ہونا تو بڑی بات ہے مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بارہا ہوا متحرک نہین ہوتی اسی وجہ سے پنکہے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے ۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسئلہ مین صرف مغالطہ دہی ہے ۔ ابتدائی دعویٰ مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کمرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے مین خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع مین کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دیگئی اس مقام مین ایک واقعہ چسپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکہا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ مین ایک ہاتی شہر پناہ کے دروازے مین داخل ہو رہا تہا کہ یکایک اونٹ نے اوسکو پیچہے سے کاٹ کہایا اس زور سے کہ بے اختیار گہبرا کے ہاتی بہاگا اور حالت بدحواسی مین یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اوسکو کاٹا مگر چونکہ دہلا

ہین یہ واقعہ پیش آیا تہا اسکے سمجہہ مین کہی آیا کہ دروازے نے کاٹا چنانچہ بیس پچیس سال
تک وہ ہاتی دہان تہا کبہی اوس دروازے مین وہ نگیا جب اوس دروازے کی طرف
فوجدار اوسکو لیجانا کرکے بہاگتا آخر مجبور ہوکہ دوسرے دروازے سے قصبہ مین لیجاتا
حاصل یہ کہ جیسے اوس ہاتی نے کاٹنے والیکو قرینہ سے ٹہرالیا تہا ویسا ہی محرک ہوا یہان
بہی قرینہ سے ٹہرایا جارہا ہے اور منشا اوسکا یہان وہی ہے کہ ایک جزئی کا دوسرے
جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جاے یہان قیاس جزئی کا جزئی پر نہین ہے بلکہ احکام جز کے
کل پر جاری کئے جارہے ہین اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جز و ہوائے کرہ ہوا ہے تو ہم
کہین گے کہ جزو پر کل کا قیاس کرنا بہی صحیح نہین اسلئے کہ جزو بہی آخر مغائر کل ہے اور دو
متغائرون مین ضرور نہین کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکہہ لیجئے کہ چند بالون کی رسی
اگر بنائی جائے تو کل مین وہ قوت ہوگی جو جزئین نہین یعنی ایک بال مین ہونا ممکن نہین۔
یہ تقریر علے سبیل التسلیم تہی ورنہ جس مسئلہ مین ہماری بحث ہے وہان جزئی کا جزئی پر
قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طرف ثانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونون جزئیات
ہوا کی ہین۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اوسکا انکار نہین جسکا انکار ہے وہ مشاہدہ
نہین۔ اسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ گہڑے سے الٹی صورت جلتے ہوئے دیکہا تو اوس پر
قیاس جمادیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسی طرح اہل حکمت جدیدہ
نے مقناطیس کو دیکہا کہ لوہے کو کہینچتا ہے تو بعضے خیالات کو پورا کرنے کیلئے اوسپر
قیاس کرکے زمین کی کشش کے قائل ہوگئے اور اوسپر ایک قرینہ بہی ہاتہہ آگیا کہ پہراوپر

بہ سکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ مین حکماے سابق کا قول ہے کہ اجسام وا ثقال
بالطبع مرکز کیطرف مائل ہین اسی وجہ سے پتھر نیچے آتا ہے پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت
نہین کرسکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے
دباؤ کے مسئلہ مین خود قائل ہین کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اسوجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا
وزن اوسپر ہے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۵.۲ پونڈ وزن
ہوتا ہے اور ہر آدمی پر تین سو بانوے من وزن ہے اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اوسکے دباؤ سے
پھٹ جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل پتھر کے مائل ہے
ورنہ آدمی کے پھٹ جانیکی کوئی وجہ نہین۔ جب اونکے اعتراف سے ایک وزندار چیز
ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کیطرف مائل ہو تو دوسرے وزندار چیزونکا بھی یہی حال ہوگا اسلئے
کہ نفس وزندار ہونے مین دونون برابر ہین۔

**اگر کہا جائے کہ ہوا کا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
ہے تو اوسکا۔**

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
کھینچے گی تا کہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہو اوس سے یہ لازم نہین آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
کی ہوا کو دبائے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام مین رہے گی جب تک کوئی سبب
قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنا لیتی ہے چنانچہ ایکپپ سے مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی
ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہین ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
متخلخل ہو اور تمام شیشے مین متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ مین مسلم ہے کہ جہان ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اوس مقام کے بہرنیکو پہونچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکسان کر لیتے ہین یہ نہین ہوتا کہ اوسکے اجزا مین تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہون اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنے کیصورت مین ضرور ہے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہون جیسے روئی کے اوپر وزندار دلبنے والی چیز رکہین تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا متساوی القوام ہون تو دبا ؤ کی کوئی صورت نہین۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جون جون دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرۂ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پرزور ہوگی اسصورت مین چاہئے کہ ابر اور پرندے وغیرہ جو ہوا مین ایک لحظہ نہ ٹہر سکین بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً اونکو کہینچ لے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تعشقی ہے کہ جن دو چیزون مین خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہین یہ قوت اثر کرتی ہے پہر جب اون دونونکا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہین ہوتی جبتک کوئی ایسی قوت جدا نکرے جو اوس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کہینچنے والی زمین مین ہو تو چاہئے کہ کسی چیز کو اوس سے جدا نکر سکین کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا ایسا قوی نہین جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قدم اوٹہا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام زمین سے اوٹہاتا ہے

اگر فرض کیا جاے کہ کئی من کا پتہر اوپر پہینکین اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اوس مقام تک جہان حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہان اوسکو سکون ہوگا۔ پہر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اوسکو وہان سے پہیر لادے گی اسلئے کہ حکمت جدیدہ مین یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنے اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہین ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہین ساکن رہے اور جسامت اوس جسم کی جس کا وزن کہینچنے والے کی قوت کے ساتھ مقاومت کرتا ہے نہین چاہتی کہ کوئی چیز اوسکو کہینچ لے مگر زمین اوسکو وہان سے کہینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اوسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اوسکے جسمانی قوت کے ہزارون حصے زیادہ ہے اسلئے اوسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نکر سکے گی۔

یہان یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اوسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کے ساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے اون ترازوون سے جو اس کام کے لئے موضوع ہین پہر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہوگیا اوسوقت زمین کی قوت اوسکی جسمی قوت پر غالب ہوئے اور اوس پہینکنے والے کی قوت پر اوسکا غلبہ نہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اوس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اوس جسم کی بھی اوسکے ساتھ مقاومت کر رہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ٹہر گیا اس موقع مین صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اوس جسم کے رکنے کا بار نتہا بلکہ قوت جسمانی اوس جسم کی بھی اوسکی مددگار تھی باوجودیکہ اون دونون قوتون

پرقاسر کی قوت غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے
نام تھی قوت قاسرہ کی مقاومت کرنیوالی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ
زمین کا اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اوس تہیر کے سکون کے بعد کشش زمین
کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اوسکا قائل نہین ہو سکتا یہان وہ
مقولہ صادق آتا ہے صلت علے الاسد وبلت عن النقد۔ اگر زمین مین قوت مقناطیسی
ہو تو ہر ایک جزو مین بھی ضرور ہو گی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل
جو جسم علیحدہ ہو اوسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورت مین چاہئے
کہ ہوا کا کوئی جز حرکت نکر سکے اسلئے کہ ہر جز ہوا کو ہر جز محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے
حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا
تجربہ چراغ کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے۔
اگر مقناطیسی کشش اجزائے زمین مین ہوتی تو ممکن نہ تہا کہ تہوڑی سی حرارت کا زور زمین
کی پر زور کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکالدے۔

ہمنے مانا کہ تمام اجزائے زمین مین قوت جاذبہ ہے جسکی وجہ سے
اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہین۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا
متصل ہے اوس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا
ٹکڑا ایک مقناطیس کے ساتھ متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اوس قوت والا دوسرے
اوسکو کھینچ نہین سکتا پہر یہ اجزائے بعیدۂ زمین اوس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ
متصل تھے کسطرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف اگر تجرید ذہن کر کے ان دلائل کیطرف توجہ کرین

توکشش زمین کے ہرگز قائل نہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہین ہو سکتا اسلیئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل ہی نہین اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اوسکا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اون مشاہدون مین بحث کرتے ہین جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہین۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھین اور بذریعۂ ایرپمپ دوسرے طرف سے ہوا اوسمین سے نکالین تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اوسکا یہ ہے کہ ہوا دابتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہین کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کی جاری ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ مین منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہین پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا اسطرف ہوتی ہے جس طرف ایرپمپ ہے ادہر یا اوسکے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہین کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہان صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اوس وجہ سے دبنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متمکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانیکا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہین ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی مین کشش ہوتی ہے کسی مین نہین کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہین کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہین کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہین اور اقسام کے حالات سب کو ایک

علم مین شریک کرنا خلاف بداہت ہے البتہ اگر تہر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہوتی
ہوا کوئی ایسا جسم نہین کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑون من ہوا کا وزن
آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے پہر تکلیف نہین ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اس وجہ سے اوپر کی جانب
مائل ہوتی ہے اور اوسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک مین ہوا بہر دیجئے پہر دیکہیے
کہ پانی مین کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے
بھی تو تہ آب مین اوسکو اگر چہوڑ دین تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر پہاڑ کر اوپر نکل آتی ہے
اگر نفس ہوا مین دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اوسکا نہین ہے کہ پانی پر غالب
ہوکر اوسکو پہاڑ سکے تو یہ ضرور تہا کہ جب تہ کو پہونچائے جاتی وہین ٹہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے
مقید مین اتنی قوت کہان سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہوکر اوس کے قابو سے
نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین مین کشش ہے نہ ہوا مین دباؤ بلکہ ہوا بالطبع اوپر
کی جانب مائل ہے۔

اب یہان یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر اوپر کی زور
کرتی ہے یا ہر ایک جزو اوسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہین کہ ہر جزو اوس ہوا کا
نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کیجانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہین کہ کسی
جزو مین حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کیطرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع مین کوئی بات ایسی نہین
جو اجزا مین نہو سوائے اسکے کہ مشک اوسکو احاطہ کئے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ اوس حرکت مین

مشک کو کوئی دخل نہین بلکہ وہ اوس حرکت کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اوسمین ہوا نہ ہو تو وہ ڈوب سکتا
جاتی ہے غرض اجزائے ہوائے مشک مین مبدا میل نہ ہوتا تو مجموع کا حرکت کرنا صحیح نہین ہو
اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک مین ہر جزو ہوائے داخلی کو دخل ہے
اور اس سے یہ امر مبرہن ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کیجانب حرکت کرتی ہے اسی وجہ
سے تہ قعر آب مین جب پہونچتا ہے تو وہ ہوا جو اوسکے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے
جس سے حباب نمایان ہوتے ہین اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب
مائل ہو تو اوسکا دباو نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہان ایک امر اور قابل توجہ ہے کہ مشک مین مسامات ضرور ہوتے
ہین اور جب وہ پانی مین ڈوبتی ہے تمام مسامات سے رطوبت ہوا مین ضرور
جاتی ہے اور رطوبت کا مقتضے یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اس سے
معلوم ہوا کہ اوس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود
اوسکے ہوا کے میل طبعی مین کچھہ فرق نہ آیا اور وہ اوپر آگئی تو جہان ہوا اپنی حیز طبعی مین
رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہو گی اس سے
ظاہر ہے کہ ہوا کا دباو کسی چیز پر نہین ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ
اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا مین دباو نہین اسی طرح پانی مین بھی نہین اس لئے کہ
مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہو گا اوس مین اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار
من کا عمود پانی کا اوس پر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اوس کو
دباتا تو ہزار من کے وزن کے ساتھ وہ ہرگز مقاومت نکر سکتی اس سے ظاہر ہے
کہ پانی مین دباو نہین حالانکہ ثقل اوسکا محسوس ہے جب پانی اپنے حیز مین باوجود ثقل محسوس کے

نہین دابتا تو ہوا کا دابنا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اوسکا خفیف ہونا محسوس ہے زمین باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی حیز مین وہ کبھی نہین دابتی دیکھہ لیجئے کوئلے وغیرہ کی معدنین جو کھودی جاتی ہین کئی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہوکر اوس ہوا وغیرہ کو جو وہان ہوتی ہین دابتی تو دم بہر معلق رہنا اوس سقف کا محال تہا۔

اس مقام مین ادنی تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ جس طرح اوس زمین سے بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہین اسی طرح ہوا مین سے بعض اجزائے ہوا کو بذریعۂ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہین۔

لِمّ اسکا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیز طبعی مین رہتا ہے اوس کے اجزا باہم متصل ہوکے رہتے ہین اور گویا ایک قسم کی کشش اون اجزا مین باہم ہوتی ہے جس کی وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہین بلکہ تمام اجزا آپس مین کہنچے ہوئے اور متماسک ہوتے ہین۔

اس مقام مین شاید یہہ کہا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کیجانب ہو تو چاہیے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہوجائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تہا مگر حکمت الٰہی مقتضی اسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب مین اوس کے روک کے واسطے کرہ زمہریر وغیرہ اشیا لگادئے گئے ہین جنمین بعض کا ہمین علم ہے اور اکثر کا علم نہین۔

الغرض اوسکا حیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہرچند ہر جزو اوسکا مائل

معلوم ہے مگر مجموعۂ تغیر طبعی سے خارج نہین ہو سکتی مشیت ایزدی نے اوسکو ایک تہ
دبالا مین ڈال رکہا ہے ۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم
کے سوال جائز رکھے جائین تو ہمین بڑی وسعت ملیگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچہینگے
مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کواکب کیون گردش مین پڑے
ہین چاند آفتاب کو چہوڑ کر زمین کے اطراف کیون چکر کہا رہا ہے اور سوا اسکے
اسکے ہزار ہا سوال وارد ہونگے جن کا جواب ممکن نہین مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً
جائز ہے نہ عقلاً چنانچہ حق تعالےٰ فرماتا ہے **لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ**

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین
کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلون اور مشاہدون سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ
شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ مین جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے
نہین اوسکی علت کچہہ اور ہو گی اور وہ اگر نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ
خیال کر لیا جائے تو اوس مذکورہ ہاتی کا حال ہو جائے گا کہ ادنے قرینہ سے دریا کے
کاٹنے کو خیال مین جما رکہا تہا ۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے مین جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے
ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہوا اوسکے بعد درد ہو جیسے اوروزندار چیزون کے
ہاتھ پر رکہنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر
۲۵۰ پونڈ اوسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہو گا اگر دس پانچ سیر وزندار لکڑی وغیرہ
کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اوسکا صاف محسوس ہوتا ہے چہ جائیکہ

سینکڑون من کا وزن ہو اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہین کرسکتا۔
اور اگر کہا جائے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا
یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہوسکے حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ سوئی کے چبھونے سے
درد ہوتا ہے اور وہان وزن نہین۔ ہوا نکالنے سے ہاتھ مین جو درد ہوتا ہے وجہ اوسکی یہ
ہے کہ ایرپمپ سے جب ہوا کھنچی جاتی ہے تو ہوا کے ساتھ پوست بھی کھنچتا ہے جس سے
تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست
کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب مین اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اوسمین دخل نہین
اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہیئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کرین تو نہ ہوسکے جیسا کہ
لکڑی کا عمود اگر ہاتھ مین ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلیئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے
کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کے ساتھ کروٹ کرسکتے ہین
اور اس حالت مین درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے
دباؤ کو اوس مین کچھ دخل نہین۔

یہان یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیون ہوتی ہے
یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ مین مسامات ہوتے ہین اور ہوا ایسی لطیف شی ہے کہ جہان تھوڑی
بھی گنجایش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہین رہنے نہین دیتی
اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اوس کو
بھرنے اور ہم قوام کرنے کیلئے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپمپ سے

خالی کی جائے اور اوس پر ہاتھ رکھا جائے تو اوسکے بھرنے کے واسطے مسامات مین بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کرے گی پھر وہ ہوا جو اسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اوسوقت تک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہوجائے اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کنوین کا پانی خالی کرلیا جائے تو سوت جاری ہوجاتی ہین اور جب تک پانی حد حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہین یعنے کسی قسم کا دباؤ اون سوتون کا کنوین کے خلا پر نہین پڑتا۔

الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اوسی ہوا پر ہے جو خلا سے متصل ہے یعنے اوس ہوا پر جو مسامات مین ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علیحدہ نفس پوست پر ہے اوس پر کوئی اثر حرکت کا بھی نہین پڑسکتا اسلئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ مین حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو بازو کی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہین سکتا۔

شاید یہان یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہین جس مین مسامات نہون تو اوس کا۔

جواب یہہ ہے اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جس مین ہوا بھری ہوئی ہے اگر ایسا بھی ہو تو اوس مین مسامات کیون کہے جائین وہان تو سوراخون کے سوائے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہین جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوراخ ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا کا

ہوگا اور جو خلا ہے شیشہ اور ہوائے خارجی مین حائل ہے اوس پر اثر ہونیکی کوئی وجہ نہین ۔

اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہین ہو سکتی جسطرح ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسیطرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہین ۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر محتبس ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو ملکہ پہاڑونکو پہاڑتی ہے کہ وہان غار پڑجاتے ہین اور دور دور تک زلزلہ ہوتا ہے اوس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ہاتی ہو تو اوسکے صدمہ سے پاش پاش ہو جائے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دباتی ہے ۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اوڑاتی ہے اور اسقدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی اوسکو تہام نہین سکتے ۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی اوسکو نیچے کیجئے اوسکا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے ۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے ہین تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہین وجہ اوسکی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تہامتی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمین معلوم نہین ہوتا اور بلندی پر اوسکا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے اسلئے وہ ہمارا وزن تہام نہین سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے ۔

یہان بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہین ۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پھرنا ہوا کی مدد سے ہے
کہ اوسکے ہر طرف داہنے سے وہ جکڑے ہوئے ہین ۔

یہان یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑون من ہوا کا وزن ہونیکے سبب سے
آسانی سے چلتا ہے اور اوسکے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا ۔

جہان اور تجربہ اور مشاہدے کئے جاتے ہین ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا
کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پہنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف
اتنا وزن اوٹھا کے چلنے مین کسقدر مدد ملتی ہے اوسی پر سینکڑون من کا قیاس بھی ہو سکتا
تہا اگرچہ نہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اوٹھائے پھرنا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ
کہ سینکڑون من ہوا کا وزن آدمی اوٹھائے پھرتا ہے مگر ان دونون دعوون کو اہل انصاف
و دانش سمجھ سکتے ہین کہ صحیح کونسا ہوگا ۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی والے
قہقہے اڑاتے ہین اور خود اس قسم کی باتین بے تکلف مان لیتے ہین ہمین اون سے
اور کوئی شکایت نہین صرف اسی قدر ہم چاہتے ہین کہ جیسے آپ اپنے مقتداون کی بات
حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہین اور عقل و خلاف عقل کو نہین دیکھتے
اسی طرح مسلمانون کو بھی اسباب مین معذور رکہین بلکہ دراصل ہم لوگ اسکے زیادہ
تر مستحق ہین اسلئے کہ آپنے جو انگریزون کی پیروی کی ہے اوسمین صرف عقل ہی کی
جہت ہے بخلاف ہم لوگون کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنے جس قسم
کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلادین خواہ وہ عقل مین آوے یا نہ آوے
اون سبکو مان لینا ہمین ضرور ہے ورنہ بے دین کہلادین ۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہین کہ اس سے بڑھکر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ
بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے (۳۹۴) من کا وزن انسان ہر وقت اٹھائے
ہوئے ہے اور اسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یون دور کیا جاتا ہے کہ عادت کی
وجہ سے وزن معلوم نہین ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہین کبھی یہ خیال نہ کیا کہ
عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا
دشوار ہے اور عادت سینکڑون من اٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل مین آسکتا ہے کہ
ایک سیر کہانے والا کئی من کہانیکی عادت کرے یا ایک من وزن اٹھانیوالا سینکڑون
من اٹھانے کی عادت کرے پہر طرفہ یہ کہ سینکڑون من کا وزن اٹھانا بھی محسوس نہین ہوتا جبکہ ایک سیر محسوس ہوتا
اور اس سے بھی تڑپتی ہوئے یہ بات کہ وہ سینکڑون من کا بوجھ چلنے مین مدد دیتا ہے اگر
اگر عادت کی وجہ سے دباو محسوس نہین ہوتا تو چاہئے کہ بچہ بمجرد پیدا ہونیکے سینکڑون من ہوا کا دباو
محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مرجائے اگر عادت کیوجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن
محسوس نہین ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہو اسلئے کہ اسمین رہنے کی تو عادت
نہین حالانکہ غواص سمندر مین برابر غوطے لگاتے ہین اور صحیح و سالم پانی کے دباو سے
نکل آتے ہین اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغطہ سے کوئی نکل سکتا ہرگز نہین
جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہین دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے دابنے
کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑون من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ
کسی طرف اگر گرنا چاہے بھی تو نہ گرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی اور
دفع کرنیوالی قوت سینکڑون من تو جدہر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کردیگی جس سے وہ گر نہ
سکیگا کیونکہ اگر بوجھ اٹھانے کی عادت ہوگئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

بھی یہہ عادت ہوگئی ہے کہ کیسی سی ہی ضعیف قوت اوسکے مقابل ہوا ہمیں پر غالب
ہو جائے اور اپنی قوت کو اوس سے اوٹھالے شاید اسکا یہہ جواب ہوگا کہ جیسے ایکطرف
کی قوت اوسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اوسکو ہٹاتی ہے مثلاً
مشرق کی طرف اگر جھوک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ روکیگا اور مغربی قوت
کا دباؤ گرادیگا اور جب یہ دونوں قوتین معارض ہوین تو مدار اوسی قوت پر رہا جو ذاتی
ہے اگرچہ اس جواب سے یہان بات بن جائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے
اسلئے کہ جب مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران
ہونیکی کوئی وجہ نہین کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو
کہ نیچے کی قوی ہوا وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہین تھامتی
تو خاص اسوجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہوگی بلکہ کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت
واہمہ جسکو خلاق کہتے ہین اوس وقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرنے کا جمتا ہے
پھر اوس کے آثار نمایان ہوتے ہین جنمین سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے یہی
قوت ہے جسکے تصرف سے تنہا آدمی ویرانون وغیرہ مین اکثر ہلاک ہو جاتے ہین اسی
قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہین چل سکتا حالانکہ اوتنی ہی جاے پر آدمی زمین
پر چل سکتا ہے اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصار
پر تجربہ کر لیجئے کہ اوسکے سقف پر حرکت نہین ہوتی اور اوسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اوسکے
نیچے کی دیوار پر چلنا نہین ہو سکتا۔

اسکو یون بھی جانیے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھود دیجئے
اور بیچ مین بشکل دیوار باقی رکھئے پھر اوس پر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہین وہان بھی ہوتی ہین یا نہین -

ایک مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونون طرف جسکے کہلے ہون اور ایکطرف جہلی لگا دین اور دوسری طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کرین تو جہلی اندر کی جانب دبیگی اسیطرح اگر بجائے جہلی کے ہاتھہ رکہین تو اوسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونیکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے -

اس دلیل مین بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جہلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دابنا کسی طرح محسوس نہین صرف اوسکا احتمال ہی احتمال ہے ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کہنچتی ہو -

اگرچہ یہ دونون احتمال ہین مگر دونون مین فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کہنچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اوسکا کوئی منشا نہین بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کیجانب مائل ہے اور اوسکا دباو ممکن نہین تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہوگیا اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اوس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کہینچتے ہین تو قابل حرکت چیزین الہ کشش کی طرف حرکت کرتی ہین اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اوس طرف حرکت کرتی ہے اوس مین ہوا کے بالائی کو کوئی دخل نہین -

سوائے اوسکے ایک اور مشاہدہ اوس پر دلیل ہے کہ دونون ہاتہون کی اونگلیان باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھونکے پاس کے

فرجہ کے کہین فرجہ نہے جیساکہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتون کو رکہکر ہتلیونکو
گرم کرنے کیلئے پہونکتے ہین ۔ پہر ہوا کو منہ سے کینچے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیونکا پوست
کہنچ رہاہے یہان تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی ۔ اس سے
ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ ہتیلیون پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا
دباؤ ہوتا تو ہاتون کی پیٹھ پر ہوتا اب اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف
سمجھ سکتے ہین جسطرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ مین عقل بیکار کردیگئی ہے ایسا ہی
مشاہدہ بھی انکار ردفتہ ہے ۔

الحاصل جسطرح ہتیلیون کا پوست کشش دم سے کہنچتا ہے اسی طرح کشش
ایرپمپ سے جہلی اور ہاتھ کہنچتا ہے ہوائے بالائی کو اوس مین کچہ دخل نہین پر
غرض اونکے تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی
تعلق نہین ۔ اس سے اوس مشاہدہ کا بھی جواب ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہی کہ دو مجوف ظرف
جو خاص قسم کے ہوتے ہین جب اونکو ملاکر ایرپمپ سے ہوا اون مین کی خالی کرلیتے
ہین تو اونکا علحدہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اون پر شدت سے
ہے ۔ جسطرح جہلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے ۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوی پر پیش کرتے ہین کہ ہوا اوپر
کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اوسمین غور فرمائین گے کیونکہ
سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا ۔

(۱) زمین سے جو بہاپ نکلتا ہے اگر ہوا اوسکو اوپر نہ کہینچتی تو اوسکا زمین سے
نکلنا اور بڑہنا دشوار تہا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اوسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اسلئے اوسکی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے ۔

اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے پہاڑ اگر اوپر کھنچتا ہے تو چاہیے کہ ہر پہاڑ بہت اونچا ہو جائے تو اوسکا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا مین ہے ویسی ہی زمین مین بھی ہے یہ دونون مخالف قوتین اپنا کام کرتی ہین اسلئے پہاڑ حد معین سے نہین بڑہ سکتا اسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ مین لکھا ہے کہ آفتاب زمین اس قدر زور سے کھنچتا ہے کہ جسقدر زمین کی حرکت اوسکو ویلیجانا چاہتی ہے یعنے نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کہینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جائے ۔

(۲) پتھر جو اوپر پہینکا جاتا ہے ہوا اوسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تہا کہ زمین کی قوت کششی پر پتھر کی قوت غالب آتی اگر کہا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہیے کہ بغیر پہینکنے کے بھی پتھر اوپر اوڑین ۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تہوڑی تحریک پہلے درکار ہے جیسے وزندار گاڑیون کو جانور پہلے کہینچ نہین سکتے اور جب حرکت دیکر اوسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے ہین تو وہ خود کہینچکرلے چلتے ہین ۔

(۳) فوارہ اوپر اوڑتا ہے اگر ہوا اوسکو نہ کہینچتی تو زمین اوس کو کبہی اوڑنے نہ دیتی ۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اوڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کے سطح آب کو ہوا دابتی ہے اس وجہ سے فوارہ کیطرف پانی جگہہ پاکر نکلتا ہے ۔

جواب منبع مین پانی بہر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جب بھی فوارہ حد معین تک اوڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منبع کے سطح آب پر اس قدر نہین ہے کہ پانی کو دا ب سکے

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوائی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑانیوالی کوئی چیز نہین اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت مین کوئی دخل نہین اسی وجہ سے ہوا کے دباو کی ضرورت بیان کیجاتی ہے ۔

(۴) پرندے صرف ہوائی کشش سے اوپر اوڑتے ہین ورنہ زمین اون کو کبھی نہ جانے دیتی ۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑنا اور غبار و دخان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر جذب کرنے پر دلیل ہے ۔

(۶) بھیگی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑالیجاتی ہے ۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوائی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچکر سیدھا کردیتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاوین ہوا کا زور کشش کم ہوگا اسلئے کہ وہان ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے ۔

ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بارومیٹر اسطرح دریافت کیاجاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لیجائے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایک طرف کھلا اور دوسرا بند ہو اوسمین پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جائے ایسے طور پر کہ اوس مین ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بھر جائے اوسوقت اوسکے نیچے انگھوٹا رکھکر ایسے ظرف مین اوسکو الٹادین کہ اول سے اوس مین کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی مین نقطہ تیس انچ کا ستون بنائے گا اور باقی پارہ ظرف مین اتر جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن مین پارہ سے کم ہے اسلئے پانی کا ستون

پورا قائم رہیگا بلکہ اگر نلی پینتالیس انچ کا طول رکہتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا

یہان بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہین بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اوس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اوس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوا نلی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے

اب یہ دیکہنا چاہیئے کہ کس چیز نے ہمین اسبات کے ماننے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا ظرف مین اتر آنا ضرور تہا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہیے۔

پھر یہ سبب یعنے ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول بلکہ عقل کو یہ دہوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائے بیرونی کے کوئی چیز وہان نہین ہے جو اوس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو ظرف مین ہین اون عمودونکو روکتے ہین اور وہ ہمین کا روکنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہین رہیگا اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرنیکے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اوسوقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہین کہ اہل حکمت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چہوڑ کر موہوم چیز کو اوس عمود کا سبب قرار دیا۔

شاید اوسکو یہ دہوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے عمود اوسکا پانی کے عمود سے چہوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونون ہوتے جو ظرف مین ہین تو عمود دونون کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام مین وہ آگئی مگر یہ ادا سکے کہان سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ اور

پانی کے محسوس و معقول ہین پارہ کا کسی قدر اتر جانا اوسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تہا۔

رسالہ طبعیات مین جو حکمت جدیدہ مین ہے لکہا ہے کہ جملہ سمندرون کا پانی اس وجہ سے کہارا ہے کہ زمین کا کہار ندیون کے ذریعہ سے بہکر سمندرون مین بڑہتا ہے۔

سمندرون کو اور اوسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کہار میٹہی ندیون کے ذریعہ سے جاتا ہے اوسکے مقدار کو سوچین تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کرسکتی ہے۔

خیر اس سے یہان کوئی بحث نہین ہین صرف یہ بات اس مقام مین معلوم کرانا منظور ہے کہ کہار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندر کا پانی اوسی کی وجہ سے کہارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بہی نہین کرسکتا کہ چہوٹے سے عمود کو ثابت کرنے مین مدعی ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اوس قدر اٹہا نہین سکتا جس قدر پانی اٹہاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اوس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہوکر متفرق ہوجاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اوس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہین چہوڑتا۔ اسصورت مین جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارہ کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہوگا جسکی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اتر آئیگا بخلاف پانی کے کہ اوسکا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تہام سکتا ہے اسلیے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام مین اڑا رہتا ہے۔

اونے تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انھون نے
پیش کیا ہے ثابت ہوسکتا ہے کہ ہوا مین کچھہ دباؤ نہین اس طور سے کہ اگر ہوا مین دباؤ
ہوتا تو پارا نلی مین چھہ انچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اوسکا بھی ہوتا اسلئے کہ ہوا کا
دباؤ اوس پارے پر جو ظرف مین ہے کئی من کا ہے اوس حساب سے جو اوپر معلوم ہچکا
اور قاعدہ ہے کہ لچکدار سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اوسکو صرف
ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اوس طرف ہٹ جاتا ہے یہان تک کہ اگر
وہ طرف کہلا ہو تو اوس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکاری مین مشاہد ہے
اب سوچیے کہ اگر ظرف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ پارا جو نلی مین
بہرا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھہ انچ کی جگھہ کیونکر خالی ہوسکتی۔

اگر ایک ظرف مین پارا ڈالا جائے اور اوسکے بیچ مین خالی نلی تین فٹ کی
اوسی قسم کی جسکا حال بیان کیا گیا ہے کہڑے کیجائے اس طور سے کہ کہلا ہوا
طرف اوسکا پارے مین ہو اور بند ہوا مین۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائین
کہ اوس ظرف مین وہ اتر جائے اور ایسی چسپان رہے کہ پارے کو کہین سے نکلنے کی
جگھہ نہ رہے پہر اوس وزندار چیز کو اوس ظرف مین اتار دین۔ تو وہ پارا جو ظرف مین
ہے بسبب اوس وزندار چیز کے دباؤ کے اوس نلی مین چڑہ جائے گا اور پوری نلی کو
بہر دیگا جیسے پچکاری مین ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے دباؤ سے
بیرونی پارہ سے خودبخود بہر جاتی ہو تو بہری ہوئی نلی باوجود کئی من کے دباؤ کے چھہ انچ
خالی ہوجانا کیونکر ممکن ہوسکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہان ہوا کا دباؤ نہین ہے۔

ایک تجربہ مین یہ نقل پیش کیجاتی ہے کہ ایک غبارا کئی ہزار فٹ بلند

اڑایا گیا وہان نہایت سردی محسوس ہوئے اور بیارومیٹر ۲۱ ½ انچ پر اتر گیا وجہ اوسکی
یہ بیان کیجاتی ہے کہ وہان ہوا کا ثقل کم تہا۔

یہان بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جارہا ہے اوس مین مشاہدہ کو کوئی
دخل نہین اگر مشاہدہ ہے تو پارے کا سکڑجانا اور متکاثف ہوتا ہے نہ ہوا کی خفت اور
کمی وزن ممکن ہے کہ اوسکے سکڑنے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہان سے معلوم ہوا کہ پارے
کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تہا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہوگیا ہو جیسے
موسم سرما مین مشاہدہ ہے کہ بسبب شدت سردی تہرمامیٹر کا پارہ اترتے جاتا ہے
اور جیسے جیسے حرارت بڑہتی ہے متخلخل ہو کر چڑہتا جاتا ہے اگر عین سردی کی وقت
کسی طور سے حرارت اوسکو پہونچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہونچ جاتا ہے
حالانکہ ہوا کے دباؤ مین اوس وقت کچھ فرق نہین ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی
غبارہ مین برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات مین لکہا ہے کہ گرمی کے موسم مین لٹکن گہڑی کا گرم
ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اسلیئے رفتار گہڑے کی کم ہوجاتی ہے برخلاف اوسکے
وہی لٹکن موسم سرما مین سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے اور رفتار گہڑی کی تیز
ہوجاتی ہے۔ جب پیتل اور لوہے کا سردی مین سکڑجانا حکمت جدیدہ مین ثابت
ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اوس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تہا اوس مین
ہوا کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہین جس سے ثابت
ہے کہ ہوا مین کچھ دباؤ نہین بلکہ ذاتی حرکت اوسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہو کر سطح زمین سے علحدہ رہتے ہین یعنے غبار ہمیشہ اوپر
رہتا ہے اور اوسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب مین اور
ہم مین حائل ہوتا ہے اسلئے اوسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہین پہنچ سکتی اگر ہوا
مین کچھہ بھی دباؤ ہوتا تو اوس نرم اجزائے ارضیہ یعنے غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر
کر دیتی اور کبھی اوس کو اوٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا ہے
خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجزا کو اوپر
لیجاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا ممکن نہین اس سے
ثابت ہوا کہ ہوا مین کچھہ دباؤ نہین بلکہ اوپر کیجانب کو اوسکی حرکت ذاتی ہے۔

مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہین جن کا بیان
چندان مفید نہین اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنے تامل سے
اون کا جواب دے سکتا ہے۔ ہمین اس مسئلہ مین اس قدر بحث کرنے کی ضرورت
اس وجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانون کے ابطال کیلئے
اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے
پھر اوس کے بعد یہ دعوے ہو گا کہ جس طرح زمین مین کشش مقناطیسی ہے یہی کشش
آفتاب اور جمیع کواکب مین بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت
آسمانونکی نہ رہی اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہین وہ ضرورت
بعد ثبوت کشش کے باقی نہین رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست مین یہ بات مسلّم ہے کہ حکماے یونان کو
آسمانون کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائین

تو تمام کواکب اور عالم کا نظام بگڑ جائے گا کیونکہ جب اونکو کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو اون کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہین اسلئے اونھون نے آسمانون کو بقدر ضرورت تو ثابت کیئے اس ضرورت کو رفع کرنے کی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہہ سوچی کہ اگر تمام کواکب مین سلسلہ کشش کا قائم کردیا جائے تو جب ہی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جمانے مین اونکو بڑی بڑی دقتین لاحق ہوئین اور کیون نہ ہون جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اوس مین اس قسم کی دقتین لاحق ہوتی ہین۔

کوئی دلیل ایسی نہین ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمین اور اٹکل جب خیال مین آتی ہے تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہونے مین چاہیے اور اوس خوشی مین چونکہ لگاو طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہین سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اوس کام مین اونہین اس قدر توجہ تھی کسی طرف متوجہ نہین ہوسکتے یہان تک کہ احباب دوستانہ شکایتین کرنے کہ آپ مکان مین کچھہ ایسے فنا ہین گویا خود سرتاپا مکان ہوگئے ہین ایک روز کہین مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے اون کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجہات شروع ہوئین کسی نے اونکی کھوپڑی کو چھت کہا کسی نے ہاتھہ پاؤن کو کھمبے اور پشت کو دیوار علے ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اونکو اعضا مین ثابت کیے جاتے تھے ہر شخص اس فکر مین تھا کہ ہر عضو اونکا اوس خانہ فرضی کا ایک جزو ادھائی

ثابت کردے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جز ثابت کرتا اور اوسکی مناسبت اور مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اوسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت بیخودی طاری ہے اور ہر طرف سے نعرہائے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اوسوقت وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جس کا بیان نہین یہہ حالت اکثر اذکیا پر گذرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے مین اونکے مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اوسکے لئے ہم خیال ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کرکے وہی دلائل دیکھے جائین تو واقعی حقیقت اونکی کہل جاتی ہے۔ اور منصف مزاج اپنے دل مین انصاف کرلیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ مین پیش کرنے کے قابل نہین۔

کیھ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیون کی نسبت بے موقع ہے اسلئے کہ اون کو صرف یہی ضرورت پیش نہین آئی تاکہ تارونکو ایک ٹھکانے لگادین بلکہ بڑی ضرورت یہہ تھی کہ کتب سماوی مین آسمانون کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی مین ان کتابون کی آیات منقول ہین انبیا اپنی تعلیم مین اون کو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکما تربیت یافتہ انبیا تھے چنانچہ تاریخ حکما یونان مین لکھا ہے۔ اور نیز آسمانونکا علم منجملہ نظریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہین کہ جسکے لوگ آسمانون کو نہ جانتے ہون اسی وجہ سے ہر زبان مین آسمان کا نام موجود ہے غرض ان اسباب کی وجہ سے قدیم حکما کو آسمان کے قائل ہونے کی ضرورت ہوئی اور اس فکر مین ہوئے کہ آسمانوں کا وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہوجائین اسلئے انھون نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

افلاک جزیہ اور تداویر وغیرہ قرار دئے جن سے اختلافات موسمی اور رفد و قرب و بعد و تقدم و تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہین اور ان آثار کو جاننے کے لئے بڑی بڑی محنتین اوٹھا کر رصدین وغیرہ بنا کر ایک مدت مین اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے اور حکمت اشراقین کو جو پیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ نازک خیالیان حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئین اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لڑکے بھی اوس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس مین بڑے بڑے عقلائے دقیقہ شناس حیران ہین سمجھ لین چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کہلونے کے لڑکون کی تعلیم کے لئے تیار ہی کر دیا اور ایسی کلین اوس مین لگائین کہ ایک بار کونجی دیتے ہی کل کرے حرکت کرنے لگین ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر حرکت کر رہا ہے اور دس بیس کرے اوسکے گرد چکر لگا رہے ہین کسی کا نام زمین ہے کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکون کے حق ہی مین نہین بلکہ عقلمندون کے لئے ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان مین نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت مین کوئی کلام نہین مگر اوس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی کہین گے کہ نفس صنعت مین بھی ایک بڑی کسر رہگئی چاہئے تہا کہ ان کرون مین باہمی کشش بھی رکھدیجاتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا گو اوسوقت بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اوس مین کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تہا اس لئے کہ مقناطیس اور لوہا جن مین تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت مل سکتا ہے۔

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعوے

جو کیا جاتا ہے کہ یہ نقشہ مطابق اوس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلی
نہین اس لئے کہ اس قسم کے امور مین اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آ
مشاہد ہوتے ہین اون کے اسباب معین کرنے مین فکر کی جاتی ہے اور چو
اذہان متفاوت ہین اسلئے ہر ایک اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بہ
کرتا ہے جیسا کہ بیماریون کی تشخیص مین اطبا آثار محسوسہ کو دیکھکر اسباب
قائم کرتے ہین اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈ
مصری حکیمون کے مجمع مین پیش کر کے دیکھہ لیجئے کہ تشخیص اسباب مین کسقدر اختلا
ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت مین بھی آثار محسوسہ کے اسباب مین فکر کیگئی مثلاً یہ
امر مشاہد ہوا کہ آفتاب و زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہین جس سے یقین
اس امر کا ہے کہ دونون ساکن نہین مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کسکے طرف منسو
کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک
اور زمین ساکن ہے۔ اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب
ساکن۔

غرض دونون صورتون مین لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے
مگر یہ ضرور نہین کہ دونون مین سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب
خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہین جو دائر ہو مین الاثبات
والنفی جس سے قطعیت احدہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہین کر سکتے کہ اون
دونون ہیئاتون سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع مین کوئی تیسری ہیئت
ہو جسکو حق تعالے نے حکماء کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ

نہ ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیئیاتین احتمالی ٹھہرین
اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہین تو اب صرف یہی بات رہگئی کہ ان دونون مین سے
کونسی جماعت ذکاوت اور فہم وفراست مین بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان
دونون ہیئیاتون سے بخوبی واقف ہین وہ اس امر کا فیصلہ کرسکتے ہین کہ جماعت
بطلیموسی ان امور مین بڑھی ہوئی ہے اس لئے کہ جس قدر انہون نے موشگافیان
کین فیساغورسیون کو وہ حاصل نہین اس لئے کہ انہون نے اس امر کا التزام کیا تھا
کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور حس کی بے اعتباری
نہ ہونے پائے اور باوجود اس کے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ
شناس اوسکو قبول کرے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انھون نے ان امور مین
کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن مین جما کر اوس کے اثبات مین جو جی چاہا
کہدیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس ومشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ
عقل کی کوئی بات مانی۔ اور مدد لی تو امور جزئیہ سے جن پر دوسرے جزئیات کا
قیاس عقلاً صحیح نہین ہوسکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کرکے حرکت تارک المرکز
زمین اور شمس وغیرہ کواکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے
جسکا حال انشاء اللہ تعالے آیندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت مین اٹھ [۸] ہزار
[۲۷۰] دوسو ستر میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا مین جانا اور مغرب سے
مشرق کی طرف کئی میل اوسی ساعت مین ہمارا حرکت کرنا اور نو کروڑ پچاس [۹۵] لاکھ
میل کے فاصلے سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے
کھینچنا کہ دونو کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اوس پر اوسقدر سریع

حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہین مگر مطلق دعوۂ امکان سے ثبوت دعو
ممکن نہین سمجہی ممکن ہے کہ وقوع اوس ممکن کا نہ ہو۔
اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ مین دوربینون سے مشاہدہ کرکے اس
ہیئات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اوس کا یہ ہے کہ اس ہیئات کا مدار کشش باہم
کواکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنے
اپنے مقامون پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کوکب گرد شمس پہریگا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ
اور اسصورت مین ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اس ہیئات کا
مدار کششون پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششونکا ثابت کرنا دوربینون سے ممکن
نہین تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعا مین دوربینون کو کوئی دخل نہین کیونکہ دوو
دوربینون سے صرف یہ ہوگا کہ چہوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور
جب کشش محسوس ہی نہین تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے مین دوربینین
بیکار رہین۔

اب یہان یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ اگرچہ حکماء یونان کی
تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک ہتم بالشان ہین چنانچہ اون کا
قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک
اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر
ہوا اور وہ سب ازلی ہین یعنے واجب الوجود کے ساتھ اونکا وجود ایسا ہے
کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے اور اوسکی مثال ایسی ہے
جیسے کسی تاریک مکان مین چراغ روشن کیجیے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی بہی

اور روشنی کے ساتھہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونے کے ساتھہی قریب کی چیزین نظر آجانا اور نظر آتے ہی اونکا ادراک ہوجانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزون سے خوف اور مرغوب چیزون سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اوسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہوجاتا ہے۔

اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہین مگر زمانہ سب کا ایک ہے اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی ہیں بلکہ سلسلہ موجودات مین گویا مبادے عالم ہین۔

مگر اونے تامل سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہین بلکہ صرف کواکب کے اوضاع وحرکات خاص خاص طور پر ثابت کرنیکے لئے ہین چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک وکواکب کو ایک رات دن مین گردش دیدے اور خارج المرکز کا کام یہ ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج وحضیض کواکب کے فلک ممثل مین پیدا ہوتے ہین جس سے قرب وبعد کوکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تدادیر اس غرض سے ہے کہ خمسۂ متحیرہ یعنے عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتین دین کہ کبھی وہ دور ہوں کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آوین اسی طرح حامل وجوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کرنے کیلئے ہین جیسے جزی افلاک کسی فلک مین تین کسی مین چار کسی مین پانچ فرض کئے گئے۔

اگرچہ برائے نام نوفلک کہے جاتے ہین مگر اونکے ٹکڑے بیس سے زیادہ زیادہ ہین ان ٹکڑون کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نوفلک سالم مانے

جائین تو کواکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہین ہوسکتے اس سے
ظاہر ہے کہ یونانیون نے بعد معائنہ اوضاع و حرکات کواکب کے ایک ایک
ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا صرف بلحاظ کواکب فلک مین بڑہایا۔
حکمت جدیدہ والون نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات
کواکب ہی ہین تو اونہون نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر انکے ذریعہ
سے اوضاع و حرکات کواکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتدا نفس کواکب
ہی کی حرکت ایسی کیون نہ فرض نہ کرلین کہ بیان مقصود کیلئے کافی ہو
اس طریقہ مین اگر دقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے
آسمانون کا انکار کرنا پڑیگا اور اوسکے بعد اون کردنکو تہامنے والی چیز بتلانیکی
ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جوجی چاہا کہدین سکے
پہر وہان کون جاسکتا ہے جو اوسکی تحقیق کرکے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت
حواس خمسہ کی رسائی وہان نہین جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سو اوسکی
بات ہی کیا جس کی عمر اولٹے دیکھتے گذری اوس پر الزام لگانا کون بڑی بات
اسکو بہی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہیے یہان بہی
کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ
محسوس انتہا بصر ہے۔
اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ مین آکر اپنا دعوے ثابت کرے
اور کیا مجال ہے کہ ثابت کرسکے نہ وہان حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل
اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے رہا دین اور خدا اور رسول کی

نہیں ہین اوس سے تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہین -
اور دوسرا امر یعنے کرہ نکو تہامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی
جائے کہ بعض اجسام مین کشش ہوا کرتی ہے ایک مقناطیس بہی ہے جو دوسرے
اوسکو کہینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ
دوسرے کرہ کو کہنچتا ہے جس کی وجہ سے تمام کرات کا عالم منتظم ہے لڑکے
اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکہتے ہی فوراً مان لین گے اور دستور بہی
ہے کہ قانون مین تناظر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے - رہگئے چند بوڈہے پرانے
خیال کے چنان چنین کرنیوالے اون کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اونکو
دیوانہ بنا لین گے اور جب اکثر ہم خیال ہو جائین گے تو پہراون دلیلون میں غور
کرنیوالا ہی کون جو اون مین خدشے نکالے بلکہ اوسوقت ہر شخص ٹوٹی پہوٹی
دلیل تائید مین بنانے پر مستعد ہو جائے گا اور جب نشو نما لڑکونکی ان خیالات
مین ہوگی اور یہ روشنی اون مین سرایت کریگی پہر اگر کوئی قرآن وحدیث
کی باتین اونکو سنا دے اور آسمانونکا ذکر اون کے روبرو کرے تو وہ
خود کہین گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگونکے بنائے ہوئے ڈہکوسلے ہین اب
بیچارے بوڈہے مثل سرسید صاحب کے اگر ہان مین ہان نہ ملاتے تو کیا
کرتے نہ اون مین مادہ جواب دینے کا تہا نہ ایسا قوی ایمان کہ متکلمین کی ابلہ
فریبیان اون مین اثر نکرین سجائے اسکے کہ مسلمانونکی طرف سے کچھ جواب
دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اور لگے قران مجید وحدیث مین
تاویلین کرنے حالانکہ کوئی حق اونکو ہمارے قران وحدیث مین دست اندازی

اور تصرف کرنے کا نہین کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر اونکو اتنا وثوق
ہے کہ کلام الٰہی اونکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے
اونکو کوئی تعلق ہی کیا ۔ پھر دوسرے اونکے دین مین باظہار خیرخواہی مداخلت
کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اونکے اس دعوے کو مانکر اونہین کی کہنے
لگے ہین اونکی عقلونکو کیا کہنا چاہیے ۔

ہان سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات
مین حکمت قدیمہ کو انہون نے خلط کر دیا ایک حد تک درست ہے مگر
یہ خیال اون کا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط
ہے ۔ کیونکہ ایمان اوس اعتقاد جازم کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبر دینکو
بلا دلیل اوس یقین کے ساتھ مانین کہ کسی دلیل سے زائل نہ ہو سکے اور
نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے ۔

دیکھ لیجیے کہ جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر
دی جس کا ماحصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لیگئے
اور وہان سے آسمانون پر اور ساتون آسمان طے فرماکر عرش پر حق تعالے
سے ہم کلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اوسکے سوا صدہا
عجائب کی سیر فرماکر اوسی رات رونق افروز دولت خانہ ہوئے کسی مسلمان کو
اوسکے قبول کرنے مین تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے مین عقل کی پابندی ضرور
ہوتی تو ایسی خبرین ہی نہ دیجاتین ۔

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدائے تعالے

ور رسول ﷺ علیہ وسلم کی مان لینا چاہیئے اور جو عقل مین نہ آوے تو عقل کو اوسپر قربان کردینا چاہیے کیونکہ جب اونکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانو نکا فرض ہے تو بیچاری عقل کیا چیز ہے۔

اب ہم آسمانون اور زمین اور ستارون کے باب مین جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بہائیون کو خیرخواہانہ معلوم کرا دیتے ہین اور دلائل بھی وہ بتلا دیتے ہین جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہیئے اوس کے بعد انشاء اللہ تعالے الحکمت جدیدہ کی دلائل مین بحث کیجائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالے نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالے جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اوسکی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود مین آجاتی ہے۔ کما قال اللہ تعالے (انما قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون) اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ اونکو اپنے ہاتون سے بنایا اور اپنی روح اون مین پہونکی اور فرشتونکو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت مین جلوہ افروز ہون سب کے سب اونکو سجدہ کرین چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اوسوقت کسی کا یہہ مجال نہ تہا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاص حضرت کبریائی کیلئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کیلئے کیونکر بجا لائی جائے کما قال تعالے (واذ قال ربک للملئکۃ انی خالق بشرا من طین فاذا سویتہ و نفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین ط فسجد الملئکۃ کلہم اجمعون) یہ اہتمام اور تشریف

واکرام اون کا اس وجہ سے تہا کہ خدمت خلافت کیلئے تمام عالم مین اونکا
انتخاب ہوا تہا ہرچند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت وتقرب بارگاہ خاص
یہ خیال تہا کہ اونہین مین سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ اونہون نے درخواست
بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ عزازیل علیہ اللعنہ باوجودیکہ کثرت طاعت مین شہرہ
آفاق اور علم مین مستند تہا یہانتک کہ عالم ملکوت کا معلم ہوگیا تہا صرف
اس جرم مین کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود
بارگاہ الٰہی ٹہرا اور وہ علم وفضل اور طاعت ایک بات مین کالعدم ہوگئی اور
ایسی لعنت وپھٹکار مین گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آیندہ کیلئے بھی باقی نہ رہی کما
قال اللہ تعالے (فاخرج منہا فانک رجیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین) اور اوسکے
بعد اونکی اولاد کو بھی تمام عالم مین مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے (ولقد کرمنا بنی آدم) اور آسمان وزمین مین جتنی چیزین ہین سب کو اون مکرم
خلیفہ زادون کے مسخر فرمایا کما قال تعالے (وسخر لکم الشمس والقمر دائبین) وقولہ تعالے (وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ) اور اوس خلیفہ
رفیع الشان کے جلوس فرمان روائے کیلئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔
قال اللہ تعالے (انی جاعل فی الارض خلیفہ) اور اس خلافت گاہ کے بنائی
مین یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اوسکی نیو ڈالی گئی اور بذات
خاص دو روز تک اوس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اوس مین عمدہ
عمدہ نعمتین اور اقسام کی آسائش کی چیزین تیار کی گئین اوسکے بعد آسمان
بنائے گئے پہر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور

روز زمین اوس کا اہتمام پورا ہوا یعنے آسمان زمین چھہ دن مین بنائے گئے جن مین چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی مین صرف ہوئے قال اللہ تعالے (خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الے السمار) وقال اللہ تعالے (الذی خلق الارض فی یومین) وقال تعالے فقضاہن سبع سموات فی یومین) وقال اللہ تعالے (انتم اشد خلقاً ام السمار بناہا رفع سمکہا فسوٰہا واغطش لیلہا واخرج ضحاہا والارض بعد ذالک دحہا) ہر چند آسمانونکا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہین جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہین کہ ابتک اون مین کہین انکشاف نہین قال تعالے (الذی خلق سبع سمٰوات طباقاً ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ہل تری من فطور) پھر اوس چہت مین روشنی اور زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی قندیلین لٹکائی گئین کما قال تعالے (ولقد زینا السمار الدنیا بمصابیح) اوسکے بعد اون کے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے (ہو الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیہ والنہار مبصرا) وقال تعالے (ومن رحمتہ جعل لکم اللیل والنہار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ) یہ چند آیتین مذکور ہوئین اگر قران شریف مین تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتین انسان کی فضیلت پر دلالت کرنے والی موجود ہین -

الحاصل ان آیات پر غور کرنیکے بعد ہیے مسلمان سمجھہ سکتے ہین کہ کسقدر عزت افزائی انسان کی حق تعالے کو منظور ہے اس سے بڑہکر

کیا ہوگا کہ جتنی چیزین آسمان و زمین مین ہین سب اونکے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
(وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ) اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے
زیادہ کام متعلق ہین اور سب ستارون مین افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہین اونکے
مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالے وسخر لکم الشمس والقمر دائبین)
اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سچا جانتے ہین ذرا تامل کرین کہ جب حق تعالے
انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب مہتاب کو اونکا مسخر کیا تو مقتضائے
حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پہیرے جائین
یا آفتاب مثل بخوردان کے اونکے گرد گردش دیا جائے۔

سرو سیر ملکون مین ملاقاتی لوگ کسی کے مکان مین جمع ہوتے ہین
تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو
سے اوسکو راحت پہونچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کبہی گوارا
نہین کرتا کہ وہ معزز لوگ فوبت بہ نوبت آتشدان کے گرد پہرین جب گنوار
کا یہ حال ہو تو حق تعالے اپنے عزت دئے ہوون کے حق مین یہ ذلت
کیونکر گوارا فرمائے گا کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہین۔

بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب
مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اوسکی طرف محتاج
ہین اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پہیرتے ہین
یہ خیال اونکے اصول پر نہایت چسپان اور صحیح ہے اسلئے کہ اونکے پاس
یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ مین کسی بندر کی دم جہڑ گئی تہی سو یہ آدمی یعنے

بعض لوگ اوسکی اولاد مین ہین جنکے پاس حقیقت انسان کی یہ ہو اونکے مقابلہ مین دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ اونکی فکر و ہمت کبہی اس امر کو مقتضی نہین ہو سکتی کہ آفتاب اونکا مسخر اور اونکے لیے گردش مین ہو۔ فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔ کار بوزینہ نیست نجاری۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک۔

تقریر مذکور مین ہمارا روئے سخن صرف جناب خانصاحب اور اونکے اتباع کیطرف ہے کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانون کے ہم صفیر ہین اور اگر وہ بہی اونہین لوگونکے شریک اور ہم خیال ہین تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہماری اونکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خانصاحب اور اونکے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہین کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خداداد سے دست بردار ہو کر غیرون کی رفاقت دل سے اختیار کرین۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہین کہ انسان بندر کی اولاد ہین اگرچہ اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمیدیہ مین رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہانتک ہو سکے عقلا کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہیئے جب تک مخالف دین نہو اور ہمین یہ ضرور نہین کہ اونکی ہر ہر بات کو رد کیا کرین۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔ بات یہ ہے کہ حق تعالے نے انسان کو پیدا کیا اور اوسکو عقل عنایت کی

جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنیوالا بھی کوئی ہے اور کئی امور اوسکی
مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہین اور اونکے معلوم کرانے کے لیئے
اوسکی جانب سے کوئی شخص مامور ہونا چاہیئے جسکی رسالت کی تصدیق قدرتی
طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا
اور اونکی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتین مقرر فرمائین جن مین
سے ایک معجزہ ہے اور اونکے ذریعہ سے یہ معلوم کرا دیا کہ فلان امور مرضی کے
موافق اور فلان خلاف مرضی ہین اور جو کوئی مرضی الٰہی کے مطابق کام کریگا
اوسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کریگا اوسکی یہ سزا ہوگی پھر جب اون
اطمینان بخش علامتون کو دیکھکر رسالت نبیؐ کی مان لیجائے تو اسکی آزمائش
کے لئے چند علامتین مقرر کین جن مین سے ایک یہ ہے کہ چند چیزین ایسی
دی گئین کہ اونکو عقل ہرگز قبول نہین کرتی حالانکہ قدرت الٰہی پر ایمان لانیکے
بعد اون کا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اون کے ماننے پر
خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جس کو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اوس کو سمجھدار اور
عاقل یعنے انسان کہنا چاہیئے اور جسکو سمجھ نہین بلکہ صرف تن پروری اور
عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنیکی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان
نہین اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزونکو
سمجھکر اون کے فراہم کرنے مین کوشش کرتا ہے پھر جس انسان کی یہی
سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اوسکو بھی اونھین مین شمار کرنا

چاہئے چنانچہ حق تعالے فرماتا ہے (اولئک کالانعام بل ہم اضل) اس صورت مین اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندرونکی اولاد ہون تو کوئی تعجب کی بات نہین اور کچھہ نہین تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے یعنے صورۃً اور معنیً وہ اونکی بالکل مشابہ ہین جس سے اون کو نسل معنوی بندرونکی کہنا بے موقع نہین۔

اب ہم ہیأت جدیدہ جسکو نظام فیثاغورس کہتے ہین اوسکو اجمالاً بیان کرتے ہین تاکہ بحث کے موقع مین ناظرین کو سمجھنے مین دقت نہو۔ مفتاح الافلاک وغیرہ مین لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصہ سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھہ لاکھہ تراسی ہزار دو سو چھیاسٹھہ میل ہے اور اوسکے جذب کی تاثیر کڑوڑون کوس تک گرداگرد پہنچتی ہے زمین آفتاب سے ساڑہے نو کرور میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہین سیکڑون کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پہرتے ہین آفتاب کے گرد پہرنیوالے سیارے تین قسم کے ہین۔

اول سیارات اولی جن کی حرکت دوری۔

دوم اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہین یہ سیارے سیارات اولی کے گرد پہرتے ہین اور اون کے ساتھہ ساتھہ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہین۔

سوم دنبالہ دار ستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار مین آفتاب کے

گرد پھرتے ہین کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہین جو دکہنے لگتے ہین
اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہین کہ دوربین سے بھی نظر نہین آتے ۔
ثوابت جو بے انتہا ہین ہر ایک اون مین سے ایک نظام
کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے ۔
زمین کا قطر تقریبا آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اوس کا چوبیس پچیس
ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے
یعنے خط استوا کے مقام مین زمین پہولی ہوئی ہے ۔
زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پہر کر دن رات مین ایک
دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گہنٹہ مین ایک ہزار ساڑے اکتالیس
میل ہے ۔
زمین کی سطح قریب چوتہائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر
زمین اپنے محور پر نہ گہومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ
مین اوسکے مرکز سے برابر تاثیر رکہتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گہڑے
کی شکل پر مسطح کر دیتی ۔ اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند
حدود خط استوا سے پستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گرداگرد قطبین کے سیکڑون
کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود مین مثل
انگلستان وغیرہ ہین ڈوب گئے ہوتے ۔
حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیارون کو بلکہ آفتاب
کو بھی ہے ۔

دوسری حرکت زمین کی حرکت اپنی ہے جو گرد آفتاب کے پہرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ (۳۶۵) دن مین پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑسٹھ ہزار دو سو اسی میل مسافت ایک ساعت مین بحرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہین -

ہم جسکو ثقل یا وزن کہتے ہین اوس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے -

زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تینتیس ہزار نو سو اٹہائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہین کھینچ سکتی ہر چند دونون کششون کا مقتضی یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکر کہا جائین مگر چونکہ زمین دائرہ پر پہرتی ہے اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن ہر وقت دائرہ سے باہر نکلنے کا میلان رکہتا ہے اسطرح کے میلان کو قوت تارک المرکز کہتے ہین اور برخلاف اوسکے دائرہ کے مرکز مین ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جس کو قوت طالب المرکز کہتے ہین یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلنے پائے اور یہ دونون قوتین مساوی ہوتی ہین -

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المرکز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے مدار سے نکلنا چاہتی ہے اور دونون قوتین متساوی ہین اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار معین پر پہرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے - زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اوس مین

قوت تارک المرکز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اوس کو آفتاب پر گرنے سے
کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز
سے اوسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی
گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المرکز پیدا ہوتی ہے اور اوسکی کشش کو دفع
کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اوسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا پتھر حالانکہ چھوٹا ہوتا
مگر ہاتھہ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا
چھوٹا ہے جیسا اوسکے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے۔

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس مین ایک دوسرے
کو کھینچتے ہین۔

آفتاب اور زمین برابر زمانہ مین اپنے مدارونکو طے کرتے ہین اسلیے
آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اسقدر بطی ہے جس قدر اوس کے
مادہ کی کمیت بہ نسبت کمیت مادہ زمین کے زیادہ ہے اونکی غرض اس سے
یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلیے کہ آفتاب
کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المرکز بڑی
ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے
آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہین۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھون حصہ چھوٹی ہے
مگر قوت کشش مین آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونون کی قوتین باہم ایسی
معادل اور متقادم ہین کہ کوئی اون مین سے دوسرے پر غالب نہین بلکہ اپنے

اپنے مدارون پر حرکت کر رہے ہین ۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہین جن کے نام یہ ہین عطارد ۔ زہرہ ۔ مریخ ۔ سیرس ۔ پاس ۔ جو نو ۔ دسطا ۔ مشتری ۔ زحل ۔ جارجیم سیلوس ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے ۔

کل سیارے اپنے محورون پر پہرتے ہین ۔

تین سیارے یعنے مشتری ۔ زحل ۔ جارجیم سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہین اونکو نور بہت کم پہنچتا ہے اوس کا جبر نقصان اون کے اقمار سے ہوتا ہے ۔

مشتری کے چار قمر ہین اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چہہ ۔

زمین گرد آفتاب کے ایک برس مین ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کڑور میل سے بھی زیادہ ہے

اس وجہ سے ہم زمین ولے ہر سال ایک بار ۱۹ کڑور میل ثوابت کے نزدیک ہو جاتے ہین اور پہر چہہ ہینے کے بعد ۱۹ کڑور میل انسے دور ہو جاتے ہین لیکن باوجود اسکے ہماری نظر مین اگرچہ دوربین سے دیکھین نہ اون ثوابت کے قد مین کچہہ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ اون کے باہم البعاد مین بلکہ دونون حالتون مین وہ ایک سان نظر آتے ہین اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بہ نسبت دوری ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بمنزلہ ایک نقطہ کے ہے ۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کواکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے مدار (ان) پر ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اوسپر متفرع ہونگے اور جب تک کشش باہمی کواکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہین بلکہ بناء الفاسد علے الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم النقش اد نے تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ ممکن نہین کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم ہوسکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہین ہوسکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہین انکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہین۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دوربینون سے کشش کا ثبوت نہین ہوسکتا اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بنلانے کیلئے ہین اور کشش جسم ہی نہین تو دوربینون سے اوسکا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حواس سو ظاہر ہے کہ بسبب بعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہین ہوسکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اوسکا ثبوت نہ بیان کرین انہین کے مسلک کے مطابق اون کے دعوے کو تسلیم کرنیکی ہمین کوئی ضرورت نہین۔

اثبات مدعی پر انہون نے چند تجربہ پیش کئے ہین جن کا حال (ابھی) معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہین اور بفرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہوجائے تو کواکب کی کشش اوس سے کسطرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس

کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہین

اس مقام مین شاید یہ کہا جائے گا کہ جسطرح ہیات قدیمہ کے مسائل و دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہین اسی طرح کواکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مدارون پر حرکت کرتے ہین پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اسلئے ضرور کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہین جائز ہے کہ بذریعہ افلاک اونکی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہون اور نیز ممکن ہے کہ اون کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہین ہو سکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھکر خوش ہون گے کہ خیر یہی صحیح اجرام آسمانی کا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کرین تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہین دلیل ہو سکتے ہین اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل مین مقتول پایا جائے جس کے قاتل کا پتا نہ ہو اور پولس اپنے ابرائے ذمہ کیلئے کہدے کہ زید نے اوسکو قتل کیا ہے حالانکہ کوئی اوس پر قرینہ نہ ہو بلکہ خود وہ اوسکے مقید ہونے کے قابل ہون اور دلیل مین یہ بات پیش کرین کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ ہی سے پھوٹا ہو یا زہر بھری نظر سے اوسکو دیکھا ہو کیونکہ دونون صورتون مین سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس مین شک نہین کہ اوس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس

اس قسم کے احتمالات وتخمینات سے ثبوت دعوے ممکن نہین اسی طرح ہم یقین کرتے ہین کہ کواکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہدینا کہ کرورون کوس سے ایک دوسرے کو کہینچتے ہین اور اس پر آثار محسوسہ کو دلیل انی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقتضی نہین ۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام مین بحث کرتے ہین جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالے ثابت ہو جائے گی کہ کشش کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب مین لکہی گئین مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہان ہے اس لئے ادن دلائل کا اعادہ بہی بالاجمال یہان ہوگا ۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لامسہ سے ہے دیکہہ لیجئے کہ سنگیان لگوانے مین کسقدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ کشش پہلے ادن اجزا سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہین اسلئے تفرق اتصال ادس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیان لگوانے مین تکلیف ہوتی ہے اگر زمین مین کشش ہوتی تو جو اعضا ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہین ادن مین ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہین ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین مین کشش نہین ۔

اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہین ہوتا تو ہم کہین گے کہ بعض بیماریان مثل درد سر وغیرہ مدتون رہا کرتی ہین باوجود اسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا

احساس زائل نہین ہو سکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک مین یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ اسقدر گہٹتی ہے جس قدر اوس کے دورے کا مربع بڑہتا ہے یعنے کاہش اوسکی دوری کے مضروب فی نفسہ کی افزایش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چند دور زمین اوسکی قوت جاذبہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری مین بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔

اب دیکہیے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑے نو کروڑ میل ہے وہان نہایت ضعیف ہوتی ہے باین ہمہ زمین آفتاب کو وہان کہنچتی ہے پہر اگر کوئی چہوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اوسکو کس قدر زور سے کہنچنا چاہیے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اوسکی بہ نسبت اوس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب مین ہے ساڑے نو کروڑ حصے زیادہ ہو گئی ہے اور جسم بھی نہایت چہوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکہتے ہین کہ چہوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتہر پہینکتے ہین اور تا وقتیکہ اون لڑکونکی قوت کا اثر اون مین رہتا ہے زمین کی طاقت نہین کہ اوسکو کہینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہین جو اوسکی طرف التفات بھی کیا جاوے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوے ہے کہ وزن کوئی چیز نہین بلکہ جسکو وزن کہتے ہین وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہن کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے
بناوین اور ایک مین پارہ بھرین دوسرے مین پانی اور دونون کو ترازو مین
رکھین تو کوئی جھکیگا یا نہین ۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیئے کہ کوئی نہ جھکے اس لیے کہ
وزن تو کوئی چیز ہی نہین ۔

رہی کشش وہ دونون کے ساتھ برابر متعلق ہے اس لئے کہ جسامت
دونو نکی برابر ہے ۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزندار ہین تو ہم کہین گے کہ وزن
تو آپکے پاس کوئی چیز ہی نہین اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا
عمل کرے گی یہ نہین ہوسکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ ذرہ مین کمی کرے اور
پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونون مین
موجود ہے ۔

اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق
زیادہ ہوتا ہے اور پارے مین مادہ زیادہ ہے اس لئے بہ نسبت پانی کے
اوس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے ۔

جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ایک خاص بلندی سے دو
چار سیر روئی کا گالا اور ایک تولہ شیشہ کی گولی پھینکے تو چاہیئے کہ روئی کا گالا
پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اوس سے
زیادہ متعلق ہوئی اور زیادتی تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اوسکو زیادہ زور سے

کھنچے جیسا کہ بیما کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔
اگر کہا جائے کہ ہوا اوس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اسوجہ سے وہ دیر مین اترتی ہے۔ تو ہم کہین گے کہ واقعی اوس روئی کے ساتھ دو قوتین متعارض متعلق ہوئین ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی مگر ان دونون کا موازنہ بھی کر لیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے ایک تنکا بھی اسکو چیر پھاڑ کے اتر جاتا ہے۔ اور زمین کی قوت وہ کہ کروڑون کوس پر حالت ضعف مین آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے جو اوس سے لاکھون حصے بڑا ہے پھر جب بے انتہا اوس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دو چار سیر روئی کے ساتھ متعلق ہو تو اوسکی قوت کی تاثیر نمایان ہونا چاہیے مگر اوس سے اتنا بھی نہین ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
اس مقام مین ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کے ساتھ معارض خیال کرنا قابل غور ہے۔
اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے جسامت مین کم یا برابر ہو اور اگر جسامت مین زیادہ ہو تو اوس قدر کشش زور سے نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔
اوس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت مین برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کے ساتھ بلا لحاظ مادہ متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہین بلکہ قیاس کا مقتضے یہ ہے کہ اوس کے خلاف ہو مسلئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جن کا

حال اوپر معلوم ہوا اوس سے زیادہ متعلق ہون گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے اس صورت مین گالا روئی کا پہلے اترنا چاہئے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جسامت کے ساتھ اسقدر خطوط کششی متعلق ہونگے جو آدھ انچ قطر کی گولی کے ساتھ متعلق نہین ہو سکتے گو فی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اوسکے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل کرہ سیماب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت کرہ آہنی کے زیادہ متعلق نہین ہو سکتی اس صورت مین ضرور ہے کہ وہ دونون کرے ترازو مین برابر رہین حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ بہ دلائل مذکورہ ثابت ہوگیا کہ اوسکے جھکنے مین زمین کی کشش کو کوئی دخل نہین تو ضرور ہے کہ اوسکو جھکانیوالی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہین۔

ماہران فن پر ظاہر ہے کہ ثقل اشیا کو اثر کشش زمین بتلانے سے مقصود یہ ہے کہ ہیأت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کرین حالانکہ وہ ثابت بھی ہو تو عقلاً دوسرے کرونکا قیاس اس پر صحیح نہین اسلئے کہ وہ قیاس غائب علے الشاہد ہے جو عقلاً درست نہین چہ جائیکہ خود کشش زمین ہی سرے سے باطل ہے اب ادنے غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بیخکنی کے نہین بلکہ بعد بے بنیاد ثابت ہو جانیکے اتنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ وہی ہے جو صم مادرزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرسائی کرکے اپنی تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جسکا ذکر اوپر کیا گیا۔

نشا اس خرابی کا یہ ہوا کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جھکتی ہے تو اوسکی علت یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چند یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں مذکور کرونکو دو ہاتو نمین لین تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کیطرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخر قوت لامسہ سے متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک وہمی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیگئی یعنے کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجا کے واقعات مین لکھا ہے کہ ایک بار اونکی مان کہین مہمان گئین جاتے وقت نہایت تاکید سے اونہین کہا کہ گہر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے چونکہ وہ مان کے نہایت فرمان بردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے ایک روز کہین جانیکی اونہین سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سوجھی کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اوسکو اکھاڑ کر اور بنڈی پر ڈالکی ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر ادہر گہر لٹگیا مان نے جب بہت فضیحت اور ملامت کین تو اونہون نے جواب دیا کہ مین نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت مین کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اسوقت یہ بات سمجھہ مین آتی ہے کہ حفاظت کی علت مین بدعنوانی ہوئی۔

(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت گو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اوسکا اندازہ ہوسکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس ایکتولہ لوہے کو کہینچتا ہو اور دوسرا ایک سیر کو تو اوس

سے دونون تونونکا اندازہ ہو جائے گا کہ ایک مین ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے مین ایک سیر کی اگر ایک لوہے کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونون سکے بیچ مین ڈالدیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا مقناطیس اوسکو کھینچ لیگا اور ایکتولہ قوت والا اوسکی مقاومت کریگا

اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت مقناطیسی مان لیجائے تو ہسکا ماننا ضرور ہو گا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہین سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کروڑ ہن کی کہین تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اوس سے جدا ہوتا ہے اوسکو وہ کھینچ لیتی ہے پہر جب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پاؤن اوٹھانا یعنے زمین سے کھینچ کر علٰحدہ کرنا چاہے تو اوسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ مین کالعدم ہوگی باوجود اسکے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ چیونٹیان آسانی پاؤن اوٹھا کر چلتے ہین اور زمین اونکی کچھہ بھی مقاومت نہین کر سکتی۔

مصنف رسالہ شمس الضحٰی نے اوسکا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہین اور ہم مین ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئین روک سکتے ہین۔

معلوم نہین ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت مین کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونون مین ایک قسم کی ہے جس سے اثر اوس شئے پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پہر پاؤن پر ذی روح کی تہوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اثر اوسپر نہ پڑنا کسطرح عقل کے مطابق ہو سکے گا۔

اگر ہم مین ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئین روک سکتے ہین تو چاہیے
کہ بلندی سے گرا دئے جائین یا دلدل مین پہنسین تو بھی اپنے تئین روک لین حالانکہ وہ ممکن نہین
سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیون کو ختم ہی کر دیا
پہلے تو قوت مقناطیسی زمین مین ثابت کی پہر شمس وغیرہ کواکب مین پہر تمام اجسام مین
یہان تک کہ اوس شمس الضحی مین لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین
ہی اور اشیا کو اپنی طرف نہین کہینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام مین ہے عام اس سے کہ
ذی روح ہون یا غیر ذی روح اگر دنیا بہر مین ہمارے اور آپکے سوا اور کچھ بھی
نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپکو ہماری طرف
کہینچتی ہے اور آپکی قوت جاذبہ ہم کو آپکی جانب پس ہم ملجاتے۔ انتہے
واللہ چپک جانیکی خوب ہی کہی یہ فقرہ بھی یاد رکہنے کے قابل ہے سچ ہے
جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پہر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت
عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تمہید ہے جس مین عقل درجہ ہیولانی کو پہنچ جاتی ہے
اور لڑکون اور بوڑہون کی عقل مین کوئی فرق نہین رہتا اسی وجہ سے بسا اوقات بڈہون کا
جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا
کچھ کہنے لگتے ہین۔
صاحب شمس الضحی نے بڑے دہوم دہام سے حکمت فیثاغورس
کی واقعیت کا دعوے کر کے اوسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام
فیثاغورس کو س لمن الملک بجا رہا ہے یون تو انصاف کی گردن کو خواہ مخواہ چھری
سے ریتنا اور چرب زبانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکہنا تو اور بات ہے

لیکن بے رو و رعایت نظر انصاف اکرکے دیکھیے توفیثا غورس کی دلیل قاطع اور مسکت خصم ہے انتھی۔

واقعی دلیل مسکت ہونے مین رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحی کی رائے کو مین بھی تسلیم کرتا ہون۔ رائے صاحب کی پرجوش وپرملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت ہونے کے معنے کچھہ اور لئے گئے ہین آ رائے صاحب لکھتے ہین کہ فلاسفر نیوٹن صاحب نے سیب وغیرہ میوون کے جھاڑ سے میوہ ازخود گرنے مین بہت خوض کیا آخر در مقصود اوسکے ہاتھہ آیا اور عقل رسا سے اوسے دریافت کرلیا کہ زمین ہر شے کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔

یہان یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شاخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اوس بے انتہا قوت کو جسکا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اوس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہین اوسوقت تک کیا کرتی رہتی ہے۔ شاید رائے صاحب یہان بھی وہی جواب دینگے کہ جسطرح ذی روح مین اپنے روک لنے کی قوت ہے نباتات مین بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اوسکے بعد ہم جہاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات تاگے سے لٹکا وینگے اوسوقت بھی شاید یہ کہا جائے گا کہ جمادات مین بھی اپنے تئین بچا لینے کی قوت ہوتی ہے۔ اور تعجب نہین کہ میوہ وغیرہ کے فوراً نگرنیکا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب میوہ وغیرہ متعلق ہوتے ہین زمین کھینچے کی تاک مین لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگاتے جاتی ہے اسیوجہ سے آخر وہ گر ہی پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا تاگا ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنیکے سبب مین تفتیش کی اور آخر دریافت

کرہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ مین ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی جسم کے
اثار نظر آتے ہین تو اوسکے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پہر اوسوقت
کے جو عقلا موجود ہوتے ہین تخمین و قیاس سے کچہہ نہ کچہہ سبب ٹہرا لیا کرتے ہین گو واقعہ کے
مطابق ہون یا نہ ہون چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلسوف کی رائے معلوم ہوئی
کہ کسی مقام مین پتہر گرتا ہوا دیکہکے آسمان کو پتہر ہی کا تجویز کر دیا تہا۔ مگر اون مین جو
اہل انصاف ہوتے ہین اوسکے ساتھہ یہ بھی کہہ دیتے ہین کہ ممکن ہے کہ دوسرا
سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالق اشیاء کا ہے۔
ادکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہین کرتی ہے ہر زمانہ مین ایسی طبیعت کے
لوگ موجود اور مشہور ہوا کرتے ہین چنانچہ ایک زمانہ مین متدین ایک مشہور حکیم تھے
جنکا نام لعل بجہکڑ تہا صدہا حکائتین اونکی مشہور ہین ایکبار کا قصہ ہے کہ اونکے جنگل
مین ہاتہی کا گذر ہوا تو لوگون کی نظر کہین اوس کے آثار قدم پر پڑگئی چونکہ اس قسم کے
نقش قدم کبہی دیکہے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پہیلی کہ معلوم
نہین کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہین۔ سبہون نے حسب عادت
اوس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہان گئے اور بہت غور سے نقش
قدم کو دیکہکر ٹہنڈی سانس بہری اور کہا کہ اگر مین تم مین نہ ہون تو تمہاری کیسی
گذرے گی سب نے اونکی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی اونہون
نے اون آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کرکے ایک شعر موزون کر دیا۔

بوجہے نہ بوجہے لعل بجہکڑ اور نہ بوجہے کوئی ۔ پانؤنکو چکی باندہکر ہرنا کودا ہوئی

یعنے ہرن نے پاؤن کو چکی باندھکر کودا ہے اس تشخیص سے لوگو نکا تردد فرو ہوا اور وے
نہایت ممنون ہوئے ۔

غرض رائے تو ضرور قایم کی اگرچہ اوس مین خطا ہوئی مگر اس قسم کے
رایون مین جمیع عقلا کو اطمینان نہین ہوسکتا تاکہ اونکے پیرو لوگ تسلیم و تصدیق
کرلین ۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر
نہین گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گرپڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق
جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تاگے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پھینکا جاتا ہے
جس سے تعلق پھینکنے والی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کودتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے
جس مین تعلق اونکی قوتونکا ہوتا ہے ۔

غرض ان سب صورتون مین جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کے ساتھ
ہوتا ہے زمین پر گرتا نہین اسلئے کہ وہ اشیا اوسکو روکتی ہین اور اوسکے وزن کے
متحمل ہوتے ہین تاوقتیکہ اون مین ضعف نہ پیدا ہو پھر جب اون مین ضعف پیدا ہوتا ہے
تو قوت اوسکے روکنے کی اون مین نہین رہتی ہے اسلئے ثقل اوس جسم کا بالطبع اپنے
مرکز کیطرف مایل ہوتا ہے ۔ اگر اونکے گرنے کیوقت زمین کی کشش مان لیجائے تو یہ
بات غور طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اوس سے متعلق ہوتی ہے
یا نہین اگر نہین ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہونیکی کیا وجہ تعلق کشش کا توقف
جسمیت کے ساتھ ہے جو دونون حالتون مین موجود ہے ۔ اور اگر تعلق کے
وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اوسکا اثر کیون نہین ظاہر ہوتا ۔ اگر مانع ظہور

انہو وہ چیز ہے جسکے ساتھ اوسکا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اوس قوی قوت کو جسکا حال مکرر معلوم ہوا کیونکر دفع کرسکتے ہین اور اوس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کرسکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اون تعلقات مین کوئی قوت نہین یا یہ بھی تو قوت کشش نہین جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

تو ہم کہینگے اگر کسی ثقیل چیز کو کمزور تاگے سے لٹکا دین تو وہ رک نہ سکیگی جس سے سمجہا جائے گا کہ قوت جسمیت کی تاگے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اسکے کہ تاگا مضبوط ہوا اور اوسکی جسامت کو گرنے سے روکدے۔ تو سمجہا جائے گا کہ تاگے کی قوت جسامت کی قوت پر غالب آگئی اور اوسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے کے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونون باہم زور کرین پہر جو شخص چہڑانا چاہتا ہے چہڑا لے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب سمجہا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاگے سے باندہین اور مقناطیس کی حد کشش مین رکہے رہین اگر مقناطیس کی کشش تاگے کو توڑ کر لوہے کو کہینچ لے تو قوی سمجہی جائیگی ورنہ مقناطیس کمزور سمجہا جائے گا۔ جسکا مطلب یہ ہوگا کہ تاگے کی قوت کشش بڑہی ہوئی ہے یہان بہی وہی صورت ہوئی کہ وزندار چیز اگر تاگے سے لٹکی رہے تو اوس چیز کے ساتھہ دو قوتین متعلق ہون گی ایک قوت جسامت جسکو کہتے یا قوت کشش زمین دوسرے تاگے کی قوت دونون قوتین باہم متعارض اور برابر کام مین لگے رہتے ہین گو بہ ظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاگا چند روز مین کمزور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے اوس وقت تک اس کشاکشی مین

جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ مین ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کواکب معلق ہین۔

حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاگے مین قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ مین نکہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل مین ضعف نہین آتا اس لئے کہ امور حکمیہ مین الفاظ اور محاورات و عام خیالات کا اختیار نہین بلکہ حالت واقعیہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جنکو تاگون کے مثل کہتے ہین۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ ایسی ضعیف ہے کہ تاگے کی قوت معارضہ پر غالب نہین آسکتی۔

پھر امر قابل غور ہے کہ بھلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کے ساتھ کیا معارضہ کرسکیگی اوس پر رائے صاحب موصوف لکھتے ہین کہ حکمت فیثاغورسی کو گس لمن الملک بجا رہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتین بھی اور ہی ہین جو تمام آوازون سے خالی اور اونکے پردے جمیع نقوش سے سادہ ہین بخلاف ہماری سماعتون کے کہ اقسام کے آوازونسے بھرے ہوئے ہین یہان وہ آواز ایسی ہے جیسے نقارخانہ مین طوطی کی آواز۔

(۶) کشش مقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے چنانچہ مفتاح الافلاک مین اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سو ہاتھ مربع سقف چند لکڑیون پر کھڑا کیا جائے تو سو ہاتھ مربع خطوط کشش کا بھی اوسکے محاذی ہوگا جسکی وجہ سے کبھی نہ کبھی وہ سقف گر پڑیگا اور اوسی مربع خطوط کو آفتاب کے

کھینچنے مین بھی دخل ہے کیونکہ یہ اوس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے نکلکر آفتاب تک
پہنچکر اوس کو کھینچتے ہین ۔

اور ظاہر ہے کہ جزو کے وجود کو کل کے وجود مین دخل ہے اس وجہ سے
ہم کہہ سکتے ہین کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کڑور میل سے کھینچتا ہی
اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اوس سے ساڑھے نو کڑور زیادہ قوت سے
سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اوسکے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم ہوا اب ہم
دو چار لکڑیان سقف کو لے کھڑی ہین کسی قوت کا مجال نہین کہ اوسکا مقابلہ کر سکے

اس مین شک نہین کہ خدا تعالے کی قدرت کمال درجہ کی اس سے
ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر یہی لحاظ ہے تو اوسکو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہئے حکمت عقلیہ
کے معرکون مین لاکر دانشمندون سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے ۔

(۷) مفتاح الافلاک مین لکہا ہے کہ نور جسم ہے لیکن اوسکے
اجزا ایسے چھوٹے ہین کہ ادراک بشری اوس سے عاجز ہے اور حرکت اوسکی ایسی
سریع ہے توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے ۔ نور کا جسم ہونا
جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہین کہ اصول کشش پر اوسکا اپنے معدن یعنے آفتاب
سے جدا ہوکر زمین تک آنا محال ہے اس لیے کہ وہ جسم نور آفتاب کے قابو
مین ہے جس کی قوت تمام سیارون کی قوت سے بڑھی ہوئی ہے اس ضعیف البنیان
کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب آکر اوسکے قابو سے نکل سکے اور زمین
وغیرہ مین یہ قوت کہان کہ آفتاب پر حملہ کرکے اوس کے قابو کی چیز کو
وہان سے کھینچ لاوین ۔

شمس الضحیٰ مین لکھا ہے کہ جسطرح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا ہے
مگر زمین ہی نزدیک ہونیکی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہین کھینچ سکتا ہے۔
جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہین کھینچ سکتا ہے تو بیچاری زمین وغیرہ مین
وہ طاقت کہان کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لاوین۔

الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدانخواستہ چل جائے تو تمام عالم
اندہیرے مالامال ہوجائے۔

(۸) ہوا کا ہر جز جسم ہے جس سے خط کشش متعلق ہو گا اور مجموع ہوا کے
ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جز جسم کا کسی کشش کے قابو مین آجاتا ہے
تو اوس سے وہ چھوٹ نہین سکتا جب تک کوئی قوی قوت اوسکو نہ چھڑاوے جیسے
لوہے کے اجزا مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہین ہوسکتے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو دم بہر مین اختباس کی وجہ
سے دم گھٹنے لگین اور تھوڑی دیر مین سمیت پیدا ہوجائے۔ جس سے کوئی متنفس
روی زمین پر نہ بچے۔

(۹) مشک مین ہوا بھر کے پانی مین ڈبوئے یہان تک کہ زمین کی
سطح تک پہونچ جائے پہر وہان سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر نکلتی ہے
اگر زمین مین کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہین
چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت غبار زمین سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور
غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین مین کشش ہوتی تو

اول تو اوسکو اپنے سے علحدہ ہونے نہ دیتی اگر ہوا بھی تو فوراً کھینچ لیتی کیونکہ آخر وہ بھی جسم ہے -

(۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جاوے تو زمین تک بخط مستقیم آتا ہے اور جب زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنے دور ہوتا ہے -

یہان یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیون ہوتا ہے اگر زمین کی کشش کی وجہ سے نیچے آتا ہے تو مقتضی اس نسبت عشقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ ہو پہنچے زمین اوسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقناطیس لوہے کو چھوڑتا نہین گو اتصال کیوقت کتنی ہی زور سے ٹکر اور صدمہ ہو - اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر مین میل اگر ہے تو نیچے جانیکا ہے - اوسکا مقتضی یہ نہین کہ اوپر کے جانب حرکت دے تامل اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اوسوقت جو چیز اوسکے مزاحم ہوتی ہے تو اوسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنے روکنے والی چیز اوس سے کم قوت ہو تو اوسکو ایسا صدمہ پہونچاتا ہے کہ وہ بھی اوسکے ساتھ گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اوسکے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنے عائق اوسکو زور سے صدمہ پہونچا کر دور کر دیتا ہے جسطرح کوئی زور سے کسی کو ڈھکیل دیتا ہے -

اس سے ظاہر ہے کہ زمین مین بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے کہ جسم اوسکے پاس آتا ہے تو فوراً اوسکو دور کر دیتی ہے -

اہل دانش پر پوشیدہ نہین کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کیجاتی تھی اوس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف

یہ ہے کہ قوت دافعہ پر مشاہدہ گواہی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوائے ادعا و تخمین کے کوئی دلیل نہین اس لئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پتہر ٹکر کہا کر واپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا مقناطیس سے ٹکر کہاتا ہے اور واپس نہین ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکہتے ہین کہ ذرا غور کرین کہ قوت جاذبہ جو لامسہ مین محسوس ہونیکی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین مین ہوتی تو ضرور بذریعہ لامسہ ہمین محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت مین وہ محسوس نہین ہوتی اور قوت دافعہ اوسکی بمشاہدہ ثابت ہے پہر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اوسکو نہ ماننا اور ماننا تو اوسکی ضد کو جو فی الحقیقت از قسم محسوسات ہے لیکن کبہی محسوس نہ ہوئی کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

ہر شخص سمجہہ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود جب بمشاہدہ ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقینا سمجہا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جب حس پر ہے تو اوس مذاق والے اہل انصاف سے ہمین توقع ہے کہ اب زمین کی قوت دافعہ کے قائل ہو جائینگے ورنہ اقلاً اتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکالدینگے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات محتبسہ حرکت کرکے نکلتے ہین۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین مین کشش نہین ورنہ اونکو حرکت سے روکتی اسلئے کہ آخر وہ بہی اجسام ہین اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کہینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاکی فرزند نالائقی سے سرکشی کرنا چاہتے ہون گے مگر اوس مادر مہربان کی کشش قویکا اثر کہان ہے جو اپنے گود مین اونکو تہام نہین سکتی۔

شاید یہان یہ جواب دیا جائے گا کہ جس حصہ مین وہ بخارات ہوتے ہین وہان کی قوت اونکی قوت کی مقاومت نہین کرسکتی ۔
مگر یہ جواب تسکین بخش نہین اسلیے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اوس حصہ زمین کو آفتاب کے کھینچنے مین دخل ہے جب ساڑے نوکرور میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ زمین کا کھینچتا ہے تو اون بخارات بے ثبات کو کھینچنے مین کیا عذر ہے ۔

(۱۳) جزر و مد کا سبب شمس الضحی وغیرہ مین لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے ۔ کسی سمندر مین وہ کم ہوتا ہے اور کہین زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر لہرین مارتا ہوا بیس تیس میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اوچھالتا ہے کہ اوس کے آوڑ سے جانور تہرا جاتے ہین اور فیلو نصاحب کا قول نقل کیا ہے کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر پنچ گنا اثر دکہاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کرہ شمس بہت دور واقع ہے ۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تخمیناً ساڑے نوکرور میل سے پانی کو کھینچتا ہے ۔ اور چاند تخمیناً دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے ۔ اور سطح پانی کا جہان مد ضرور ہوتا ہے کہین تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہین دور بھی ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اوس سطح آب کے ساتھ نہایت قرب حاصل ہے جب نفس کشش مین آفتاب اور زمین برابر ہین جس کی وجہ سے دونون اپنی اپنی جگہہ پر رکے ہوئے ہین تو ساڑے نوکرور میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اوس پانی کا سو فٹ اوس طرف کھنچ جانا اور تہوڑے فاصلہ سے

کشش زمین کا بالکل اثر نہونا کسی قدر خلاف قیاس ہے۔

شاید یہان یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہین لیتا ورنہ کل سمندر زمین نظرون سے غائب ہو جاتے۔

ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کسقدر بے تعلق ہے۔ اسلئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تہا اوسوقت آفتاب کی کشش کا اسقدر زور ہوا کہ ننوفٹ اپنے طرف اوسکو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہوگئی پہر سوفٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسپا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتین مساوی ہونیکی وجہ سے ممکن نہین کہ ساڑے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اوس مقام مین غالب ہو جہان سے زمین تخمیناً ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قریب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکہون حصہ چہوٹا ہے اسلئے کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ اٹھاسی ہزار میل سے زیادہ اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو ستر میل چہوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے مین پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سوفٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کسیقدر کم ہوگئی اور قوت آفتاب کی بڑہگئی اور جسقدر زمین کی قوت مین بسبب بعد کے گہٹاؤ ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت مین بسبب قربت کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہین کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے

کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تہا یعنے قبل پانی کے چڑہنے کے گذر گیا۔

ہان اگر پانی زمین سے ساڑہے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پھر چونکہ پانی مین اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کرنیوالی وہان موجود نہین اسلئے تہوڑے عرصہ مین کل سمندر کا پانی آفتاب اور چاند کیطرف کہنچ جاتا۔ اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوی ہوجانیکے زمین کی اوس قوت سے جو بہ نسبت سابق کے بہی کم ہوگئی مغلوب ہوجائے تو اوس آفتاب پر تف ہے کہ اول حملہ ہی کیا ہی کیون اور جب کیا تہا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیون ہوگیا شاید زمین نے تملق وچاپلوسی سے کام لیا ہوگا۔

مگر یہ تو روز کا جہگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تملق پر کب تک کام چلے اور جب تملق ہی ہے تو پہلے سے اوسکی فکر کیون نہین کیجاتی۔

الحاصل عقل سے یہ بات کبہی ثابت نہین ہوسکتی کہ کشش کیوجہ سے مدوجزر کا وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ مانحن فیہ مین تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین مین کشش ہوتی تو جزر ومد نہو سکتا اور جزر ومد کا وجود مشاہد ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱۴) شمس الضحی مین لکہا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس بذریعہ شعاع اپنے طرف کہینچ لیتا ہے جب ابخرے متصاعد ہوتے ہین تو رفتہ رفتہ کرہ زمہریر کے قریب پہونچتے ہین اور منجمد ہوکر وزنی ہوکر بصورت باران نازل ہوتے ہین۔

اور حقیقت بخارات کی یہ لکہی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائیہ باعث

تمازت آفتاب کے متصاعد ہوکر اسقدر رقیق ہو جاتے ہین کہ اونکا وزن اوپر کی ہوا سے بھی سبک ہوتا ہے اور اجزائے مذکورہ ہوا کے ساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہین اونہین کو بخارات کہتے ہین انتہے ۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اس لئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہین اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اوسکے مدوجزر زمین آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کہنچتا ہے۔ اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے نہین کہنچتا بلکہ دہوپ سے اسا مین مدد لیتا ہے پہلے اسمقام مین کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہیے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کہنچ لے او خفیف کو نہ کہنچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کرلی جائے خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل بسیط اچہا کہ اوس مین صرف لاعلمی ہوتی ہے۔ اور یہان علاوہ اوسکے خلاف واقع واقعی سمجہا جاتا ہے ۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے اون بخاراتکے لینے کو شعاع بہیجا تہا تو زمین زمین کس خواب خرگوش مین تہی کہ اوسکے گود مین پرورش پاسے ہوئے اوسکے جگر گوشون پر یہ تعدی ہو کہ کرورون کوس سے ایک ظالم آکر اونکو چہین لیجائے اور اوسکو خبر نہ ہو ۔

اگرچہ اس بے خبری کا ہمین شکریہ کرنا چاہیے اسلئے کہ ہمین اوسکی بدولت کہانا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اوس قوت سے جس سے آفتاب کو کہینچتی ہے اون بخارات کو داب بیٹہتی تو بیچاری دہوپ کی کیا طاقت کہ اونکو جنبش دے سکتی پہر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہوگیا ہوتا ۔

اس موقع مین ؏ گفتم این فتنہ است خوابش بردہ بہ* کا مضمون خوب صادق آتا ہے بلکہ ؏ اینچنین بوزندگانی مردہ بہ* اگر کہئے تو بجا ہے ـ لیکن یہ بیخبری ایک بڑی آفت ڈہانے والی بلکہ قیامت برپا کرنے والی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزارون میل آفتاب اور زمین دور نکل جائین اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششون کے ساتھ مربوط ہی درہم وبرہم ہوجائے اوس نظام کے سیارے باہم ٹکرا کر عالم ثوابت مین جاپڑین اور وہان بہی اسی قسم کا ایک حشر برپا کردین ـ

اس تقریر کی تصدیق یون ہوسکتی ہی کہ چند کرون کو ڈوریون سے باندہکر معلق کیجئے اور پہر ایک ڈوری کو قطع کرکے دیکہہ لیجئے کہ اوسکے ٹوٹتے ہی تمام کرات مین کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے ـ

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم تباہ ہوتا ہے جس مین وہ بہی شریک ہین ـ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب سے متعلق ہے اوس کا مقتضائے ذاتی ہی کسی حالت مین وہ اس سے جدا نہین ہوسکتی اور نہ اوس سے غفلت کرسکتی ہے تو ہم کہین گے کہ خطوط کششی جو آفتاب سے متعلق ہین وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہان تک پہونچتے ہین ـ یعنے خطوط کششی جسطرح آفتاب سے متعلق ہین اون بخارات سے بہی متعلق ہین اور جب آفتاب پر اونکا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہین کہ اون بخارات پر اثر نہ پڑے پہر کیا عقل قبول کرسکتی ہے ـ کہ دہوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کرکے بخارات کو زمین کے قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہین ـ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہوگیا کہ نظام

شمسی کا داکشعون پر نہین ہوسکتا ورنہ بخارات زمین سے نہ اوٹھہ سکتے اور ہم لوگ
پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہوجاتا ۔

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ
ہین اسلئے ضمناً یہ بحث بھی یہان مناسب سمجھی گئی ۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی
کے وہ لطیف اجزا ہین جن کو دہوپ اوڑالیجاتی ہے ۔

اب یہان یہ دیکھنا چاہیے کہ اون اجزا کو اوڑا نیکے لئے صرف دہوپ
کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اوس مین دخل ہے ظاہراً تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ فقط
دہوپ کافی ہے ۔ چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہاپ یعنے بخارات
نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہین پھر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہان جہان دہوپ پڑتی
ہے یعنے زمین اور سمندر سے بخارات نہین اوٹھتے اور اگر اوٹھتے ہین تو بارش کیون
نہین ہوتی ۔

وجہ اوسکی یہ بیان کیجایگی کہ اوٹھتے تو ہین مگر نہ اس قدر کہ کرۂ زمہریر تک
پہنچکر منجمد ہون بلکہ کمی کی وجہ سے مضمحل ہو جاتے ہین یا یون کہیے کہ ہوا اونکو جذب کر لیتی ہے
اور موسم خاص مین کثرت سے اوٹھتے ہین ۔

یہان یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونون جانب مین سوائے
مقام میل کلی کے ہر مقام کے ساتھ آفتاب کی وضع ہر سال مین دوبار برابر ہوتی ہے
مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدائے ثور مین سر پر ہوگا تو انتہا ء اسد مین بھی وہان سر ہی
پر ہوگا پھر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات مین آفتاب جب اسد مین مثلاً ہوتا ہے تو
بارش کا موسم رہتا ہے اور جب ثور مین ہوتا ہے تو نہین رہتا ہندوستان مین ابتدائے

بارش اسوقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان مین ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ مین اوسوقت کہ آفتاب حمل مین ہو اور بلاد حبش مین جب آفتاب ثور مین اور آفریقہ کے بعض حصون مین جب آفتاب میزان مین ہو اور انتہا کہین چار مہینون مین ہوتی ہے کہین زیادہ مین چنانچہ ملک ڈنمارک مین آٹھ مہینے اور ملک ناروے مین دوازدہ ماہ بارش رہتی ہے جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الضحیٰ اور مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہین اگر آفتاب کا تقریباً سمت الراس پر ہونا بارش کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ شعاعین اسوقت سیدھی پڑتی ہین تو چاہیے کہ اکثر افریقہ مین جو خط استوا سے قریب ہے ہمیشہ بارش رہے اور ناروے مین جو منطقہ باردہ مین ہے اور جسکا عرض بلد ستر درجون سے زیادہ ہے کبھی بارش نہ ہو چنانچہ شمس الضحیٰ مین لکھا ہے کہ قطب شمالی و جنوبی مین گرمی کی قلت سے اسلئے وہان بہ نسبت خط استوا کے مینہ کم برستا ہے کیونکہ بخارات کم اٹھتے ہین۔ یہان شاید یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ ابر دوسرے مقامات کے بخارات ہین جن کو ہوا لیجاتی ہے چنانچہ المرآۃ الوضیہ مین لکھا ہے کہ مصر مین باوجود قرب سمندر کے بارش ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے بخارات کو بہ سبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط آفریقہ مین لیجاتی ہے جہان پہاڑ ہین انتہیٰ۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جسطرح جنوبی ہوائین ان کو ناروے مین لاتی ہین اسی طرح شمالی ہوائین جیسے مصری بخارات کو وسط آفریقہ مین لیجاتی ہین چاہیے کہ اونکو بھی دوسرے ممالک مین لیجائین حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہان ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ کہ شمالی ہوا کے ساتھ وہان بھی بخارات آتے ہون سو یہ ممکن نہین اس لئے کہ اوسکے شمالی جانب بحر منجمد ہے جس مین آفتاب کا مطلقاً اثر نہین۔

یہان ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہان چلتی ہی نہ ہو جس سے
ابر دفع نہ ہون یا چلتی بھی ہو تو کبھی کبھی تو اوسکو یون دفع کرنا چاہیے کہ رسالہ طبعیات
یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محرور منقطعہ محرقہ سے طبقہ بالا مین جانب قطبین جاتی ہو کہ وہان
معادلت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین مین خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے
کہ تابستان کے چھہ مہینے تو ہوائے شمالی وہان ضرور بہتی رہتی ہے - اگر کہا جائے
کہ منطقہ حارہ کے بخارات ہوا کے طبقہ بالائی کے ساتھ جاکر بسبب برودت
کے برس جاتے ہین تو اوسکا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منطقہ حارہ کے ایام
تابستان مین وہان جانا مسلم نہین - اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم
وخشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کرلیتی ہے یعنے وہ بھی ہوا ہو جاتے ہین -
اور اگر بالفرض بلند ہوکر شمال کی جانب حرکت کرین تو جب منطقہ حارہ سے خارج
ہونگے یعنے تیئیس درجون کے بعد بتدریج اونپر برودت کا غلبہ ہوتا جائے گا
یہان تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائینگے خصوصاً برسات
کے وقت اسصورت مین حسب قاعدہ مقررہ برودت کے غلبہ سے منجمد ہوکر اونکو اسی مسافت
مین برس جانا چاہیے ستر درجہ طے کرکے ناروے تک وہ ہرگز نہین پہونچ سکتے مصر
کی دریا سے جو بخارات اوٹھتے ہین وہ تو دس پندرہ ہی درجون مین قابلیت پیدا
کرکے وسط افریقہ مین برس جاتے ہین حالانکہ یہ ملک عین منطقہ حارہ مین خط استوا سے
قریب تخمیناً پندرہ درجون عرض شمالی پر واقع ہے - اور اگر پہاڑون کی ضرورت ہے
تو ناروے کے اسطرف پہاڑ بھی بکثرت موجود ہین بہر حال منطقہ حارہ کے بخارات
جذب ہوا سے موسم تابستان کے حرارت سے بچکر بعد منطقہ حارہ کے ہوا کے طبقہ

بالائی مین جو زمہریر سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کرکے پہاڑون سے
بچکر صحیح و سالم نار دے مین پہونچکر برسنا ہرگز قرین قیاس نہین ہے۔
یہان ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے
بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہین ہوتی۔ بلکہ بسا
اوقات قحط سالی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا
ہے۔ بے ہنگام بخارات کہان سے آجاتے ہین۔ اور عین ہنگام مین کدہر مفقود
ہو جاتے ہین اگر زمینی بخارات کو بارش کے وجود مین دخل تام ہے تو جب دو چار سال
امساک باران ہو جائے تو چاہیے کہ آیندہ کے لئے امید بارش کی منقطع ہو جائے
اسلئے کہ مادہ بارش یا اجزائے مائیہ اس صورت مین تقریباً فنا ہو جاتے ہین
حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے۔ اور اگر سمندر کے بخارات سے
بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی امساک نہ ہونا چاہیے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا بھی
ہو جائین تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ نکل سکتے ہین اور ملک
عرب مین تو ہمیشہ بارش رہنا چاہیے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو
گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہان بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ مین ہوتی
ہی نہین۔ جیسا کہ شمس الضحیٰ مین لکھا ہے برخلاف اوسکے تمام ہندوستان مین
پانی بکثرت برستا ہے حالانکہ اکثر بلاد اوسکے سمندر سے بہت دور ہین۔
کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑ ونکا
ہونا بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ مین لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے لق و دق میدان
ہوا کو گرم کر دیتے ہین کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور مراۃ وضعیہ مین لکھا ہے کہ

پہاڑ ابر کو کہینچتے ہین اور بخارات وہان جمع ہوتے ہین اسلئے وہان پانی بکثرت برستا ہے
اور مصر مین کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ وہان بلند پہاڑ نہین اسلئے شمالی ہوائین
اون بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہین ہانک کر وسط افریقہ مین لیجاتے ہین انتہی
پہاڑونکا بخارات کو کہینچنا بذاتہ باطل ہے ورنہ پہاڑون سے بچکر میدانون
تک وہ کبھی نہ پہونچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ پہاڑون کے اوپر اور اطراف سے بلا
مزاحمت ہر طرف دوڑتے ہین ہان جب وہ پہاڑون سے بلند نہین ہوتے تو ٹکر کہاتے
ہین اور باوجود اسکے کبھی کتراکر نکل جاتے ہین اور کبھی برس بھی جاتے ہین۔ یہ نہین ہے
کہ جب پہاڑون مین اونکا گذر ہو تو برس ہی جائین۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کہینچتے ہین نہ اونکا وہان ٹکر کہا کر برسنا ضروری ہے
ہمین اسکا انکار نہین کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلون اور پہاڑون مین بارش زیادہ
ہوتی ہے۔ پہاڑونکی سی بارش اگر آبادیون مین ہو تو سب ویرانہ ہو جائین۔ حق تعالے
اپنے فضل سے محض بندونکی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا تاکہ آبادیان خراب
نہ ہون اور پانی نہرون وغیرہ مین بکثرت جاری رہے۔ اگر ہمین کلام ہے تو صرف
اس مین ہے کہ جو علت معین کی گئی ہے اوس سے مدعا ثابت نہین ہوسکتا۔

یہان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کے لئے صرف بخارات کافی ہین
یا پہاڑون پر اونکا ٹکر کہانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کہانیکی ضرورت ہے اسوجہ سے کہ پہلے
وہ متفرق رہتے ہین اور جب ٹکر کہانیکی وجہ سے راستہ نہین ملتا تو وہ جمع ہو کر جاتے
ہین تو چاہیے کہ بارش صرف پہاڑون مین ہوا کرے۔ حالانکہ وسیع میدانون اور سمندرون
مین جہان کوسون پہاڑ نہین ہوتے ہین برابر بارش ہوا کرتی ہے۔ اور اگر پہاڑونکی

ضرورت نہین ہے تو ملک مصر مین بارش کیون نہین ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے اور ایسے مقامات مین بارش بکثرت ہوا کرتی ہے -

یہان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب مین ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جاتی ہین چاہئے کہ وہان کے پہاڑون پر ٹکر کہا کر بکثرت برسین جیسے مصری بخارات وسط افریقہ مین پہاڑون کے سبب سے برستے ہین اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک مین بکثرت ہین -

شمس الضحی مین لکھا ہے کہ پیرو مین بارش نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے - یہ عجب بات ہے کہ ساحل سے قریب ہونا تو کثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اوسی کتاب مین یہ بات لکھی ہے پہر پیرو مین وہی قرب قلت بارش کا سبب کیون ہو رہا ہے -

اگر جغرافیہ کی مبسوط کتابون مین غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلین گے کہ قواعد کلیہ عقلیہ وہان چل نہ سکین گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالے کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہین وہ فاعل مختار ہے اپنے کامون مین کسی سبب کا محتاج نہین جاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود مین لائے چاہے بلا سبب عالم تمام اوس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند اور کسی چیز مین مجبور نہین -

(۱۵) اگر زمین مین کشش ہوتی تو نہ کوئی جہاڑ جہڑتا نہ پرندہ اوڑتا نہ دہوان اوٹہتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اسلئے کہ ان مین سے کسی مین ایسی طاقت نہین ہے

کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے ۔

(۱۶) اگر زمین مین کشش ہوتی تو پانی بہہ نہ سکے اسلیے کہ ہر جز زمین کا اپنے جز و متقارن آب کو کشش کی وجہ سے نہ چھوڑیگا اور دوسرا جز اوسکو بسبب بعد کے کھینچ سکیگا ورنہ ترجیح مرجوح لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے اپنے مقامون مین ٹہرے رہینگے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش مین تمام زمین غرقاب ہو جائیگی ۔

(۱۷) مفتاح الافلاک مین لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے نیچے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ مین اوسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے ۔ البتہ پانی کی سطح کو ایک چکنے کرہ کی شکل پر مسطح کردیتی انتہے ۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے قوت جاذبہ زمین کی پانی پر اثر نہین کر سکتی اسی وجہ سے پانی کروی شکل پر نہ رہا چنانچہ اوسمین لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہین اور مسطح ہے اور خط استوار کے گرد پیش پھولا ہوا ہے اور زمین کی قطر کی نسبت بھی یہی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کرنیکی وجہ سے وہ خط استوا پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ قطر خط استوار کا قطر قطبین سے ۳۵ میل بڑا ہے ۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہے نہ ان اجزا کو جو اوس سے متصل ہین بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی اوس کی قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے ۔ جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوار پر پھولے ہوے ہین ۔

اہل دانش غور کر سکتے ہین کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھون کوس سے آفتاب
کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہان اوسکو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگون نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا
خط استوار کی جانب آجانا اور وہان اوس کا مقدار بڑہ جانا تسلیم کر لیا ہے انہین کے
مسالک پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نکرنا اور دور کی چیز کو کھینچنا
عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اس لئے مختصر سی بحث اس
مسئلہ مین بھی کیجاتی ہے۔

مفتاح الافلاک مین لکھا ہے کہ فرض کرو کہ زمین ساکن ہے اور اوسکے
گرداگرد سطح آب کردی ہے پس اگر زمین ایسی حالت مین اپنی محور پر گھومنے لگے اور اوس حرکت
مین مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جسطرح آہنگر ایک سیخ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ
فولادی کے دو سوراخون مین ڈالے اور اوس حلقہ کو زور سے چکر دے تو وہ حلقہ سوراخ کے
پاس چوڑا اور چپٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑہتا جاتا ہے اسیطرح
زمین بھی قطبین کے پاس چپٹی ہوگئی ہے اور وسط مین اوٹھ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے
کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استوا کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے
مقام مین لکھا ہے کہ پانی خط استوا کے قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے
کہ اصلی وضع مین پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استوا
قریب ۵۰ میل پھول گئی ہے۔ چنانچہ اس مقدار مین ہونے کی تصریح کی ہے۔

یہہ بات ظاہر ہے کہ اصلی وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہین جبتک
کہ کرہ آب اوسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کا پھولنا

ضرور ہو تو خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اوس عمق سے ہر طرف
زیادہ ہونا چاہیے جو اصل وضع مین تہا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر
۳۵ میل بڑا ہو تو اوس کے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل
بڑہ جائے گا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مشتمل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا
کیطرف تیس چالیس میل چڑہ آئے تو قطب کی جانب اوسیقدر پانی کی کمی ہونا چاہیے
اسصورت مین غالباً قطبین کی زمین نمایان ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے ۔

غرض وسط کرہ کا پہولنا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہیے کہ زمین
اگر کہلے تو قطبین کی جانب کہلے حالانکہ معاملہ بالعکس ہے اسلئے کہ بحر اوقیانوس کے حالمین
لکہا ہے کہ اوس سمندر کا نہایت گہراؤ شمال اور جنوب کیطرف سے خصوصاً قطب جنوبی
چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب آنے مین کہلی
ہوئی ہے کہ جس مین دو بڑے وسیع ملک یعنے افریقہ و امریکہ واقع ہین اور جسقدر زمین کہلی ہوئی
ہے جسکو ربع مسکون کہتے ہین خط استوا ہی کہ قریب قریب واقع ہے یعنے قطبین کی زمین بالکل ڈوبی
ہوئی ہے ۔

مفتاح الافلاک مین حرکت زمین پر دلیل یہ لکہی ہے کہ اگر زمین محور پر
نہ گہومتی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنے قطبین کی طرف چلا جاتا
اور قطبین سے سینکڑون کوس تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب
جاتے اتہے ۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہومنے کی وجہ سے قطبین کیطرف پستی اور
خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پہر نہ گہومنے کی صورت مین قطبین کی طرف

پستی کہان سے آجاتی اوسوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب مین پوری پوری کرویت رہتی
اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ مین بلندی اور پستی نہین ہو سکتی اس لیے کہ
مرکز سے محیط تک جب سب خطوط برابر ہون تو نہ کسی کو اونچا کہہ سکتے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس
وجہ سے نکالا گیا ہے کہ ہم جس مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہین تو اوسکے خط استوا پر سے
پانی قطبین کیطرف بہی بہتا ہے اسوجہ سے زمین کے قطب کا اوسی پر قیاس کیا گیا
ہوگا مگر یہ قیاس درست نہین اسلیئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ
اپنے مرکز کیطرف یعنے زمین کیجانب جاتا ہے خواہ قطبین کیطرف سے ہو یا دوسرے طرف
سے بخلاف کرہ آب کے کہ اوسکو زمین کے مرکز کے ساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے
غرض زمین کے نہ گہومنے کی صورت مین قطبین کی جانب پستی نہین ہو سکتی
وہان پستی پیدا ہو سکنے لیے۔ بحسب قرارداد حکمت جدیدہ گہومنا شرط ہے اور جب
زمین کا گہومنا تسلیم کرلیا جائے تو پانی کا گہومنا بہی ماننا پڑیگا اور اوسصورت مین
پانی کی کرہ کے قطبین مین پستی ہوگی اسلیئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے
اسصورت مین اگر نمایان ہو تو زمین کے قطب نمایان ہونا چاہیئے جیسا کہ ابہی معلوم ہوا
شاید یہان یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور
کرہ آب کو دہکا نہ لگے گو یہ خیال کیسا ہی ہو مگر اسصورت مین زمین کا خط استوا ابہر
پہولنا اور وہان سے پانی ڈہلکر قطبین پر آجانا ثابت ہوجائیگا لیکن اوسوقت اسکا
کیا مطلب ہوگا جو اوسی کتاب مین لکہا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہین اور سطح پر
جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہین تو قطبین کی جانب کونسی چیز ہے جو اوسکو
کرویت سے نکالدے ۔

یہہ مسئلہ علم ہیئت مین مبرہن ہوچکاہے کہ پانی کتنے ہی غارمین جاوے اپنے کرویت
نہین چھوڑتا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پہ پانی مسطح ہونیکی کوئی وجہ نہین ۔

اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکہاہے کہ اگر زمین اپنے محور پر نگھومتی تو سمندر خط
استوا کیطرف نہ آتا جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مساس ہی نہین تو سمندر خط استوا کیطرف
کیون آئے اجزا تو اوسیکے ہولینگے جو متحرک ہوا گر اوس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
توچاہئے کہ خط استوا اور اوسکے حوالے ہر طرف سے ڈوبی رہین حالانکہ کل آبادی ہی
طرف ہے

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اوسکے
حوالی پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کے ساتھ اوسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین
مین آبادی ہو اور یہ دونون بہ مشاہدہ باطل ہین اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے ۔

یہہ تقریر اوس تقریر پر تھی کہ اصل وضع مین کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف
سے اوسکے اندر گھری ہوئے فرض کرین اور اگر یہ کہا جاوے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب
مین اوسی حالت پر حق تعالے اونکو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر مین پڑی ہوئی
ہے کچہہ تو اوپر نکلی ہوئی ہے جسمین ہم لوگ رہتے مین اور کسی قدر ونکن سے ڈوبی ہوئی ہے
اسصورت مین نہ اوسکے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی نہ قطبین کے
پاس چپٹی فرض کرنیکی جو مقام کے قطبین فرض کئے جاتے ہین وہان سردی اس بلا کی ہے
کہ سمندر منجمد ہوگیا بہلا وہان کی واقعی خبر کون لاسکتے ہین کہ مسطح ہے یا کروی ہان اس خیال سے
کہ منجمد ہے کہہ سکتے ہین کہ تکاثف ہونیکی وجہ سے پانی مسطح ہوگیا ہوگا ۔ اور تعجب نہین بلکہ اس مسطح ہونیکے
خیال نے جولانی کرکے زمین کی محوری حرکت تک پہونچادیا ہو اس طور سے

کہ قطبین کے پاس پانی مسطح ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے پاس چپٹا ہوتا ہے اور بیچ مین
پہولتا ہے تو زمین بھی بیچ مین پہولی ہوگی - جیسا کہ حلقہ پہولتا ہے - اور حلقہ پہولنا حرکت
محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے -

ظاہرا یہ استدلال ٹہیک معلوم ہوتا ہے مگر کسر اتنی ہے کہ اگر قطبین کے
پاس پانی چپٹا ہے تو علت اوسکی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ مین پائی جاتی ہے -

غرض استدلال صحیح مین برودت کی وجہ سے قطبین کیطرف پانی مسطح مان لیا
جائے تو اوس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہین اگر سکون فرض کیا جائے جب بھی وہ
مسطح رہیگا پہر لچک دار حلقہ مین جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اوسکو زمین کے ذمہ لگا دینا اور
اوسپر ایسا یقین جما لینا کہ اوسکے خلاف ہرگز ممکن نہین طرز حکما سے بہ نہایت دور ہے -
اگر قیاس ہی کرنا تہا تو جیسے زمین مصمت اور بہری ہوئی ہے - ویسا فولاد ہی کا ایک
کرہ بنا لیتے اور خوب گردش دیکر دیکہہ لیتے کہ بیچ مین پہولتا ہے اور قطبین پر مسطح ہوتا ہے
یا نہین -

اہل حکمت جدیدہ سے ہمین یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنے فرض کے خلاف ہو
اوسمین تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعوی کرتے ہین اوس مین
کوئی بات مشاہدہ کی نہین ہوتی -

بہلا زمین کی گردیت جو بیان کیجاتی ہے اوسمین کس قسم کا مشاہدہ ہے آسمانی
معاملہ مین دوربین تو بھی برائے نام پیش کردیجاتی ہے یہان تو دوربین کا بھی نام نہین لیسکتے
ایک کرہ اپنے ہاتہ سے بنا لیکر اوسپر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اوسکو جام جہان نما
فرض کرکے تمام جہان کو اوسکے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر معرض استدلال

ہین وہ کیونکر مفید ہوسکے کسکو معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے گردی ہے یا مسطح اور سمندر کے پار کتنی ہے جسقدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً گردی ہین اسلئے کہ اوسمین پتھیان اور بلند یان جو واقع ہین حد شمار سے خارج ہین اوسپر کتنے صحرا بیحد دق اور بیداسئے ناپیداکنار ایسے ہین کہ اونمین آدمی کا گذر نہین ہوسکتا اور جہان پہونچ سکتے ہین وہ زمین کچہ اتنی نہین کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کرسکین صرف اشیا کی زمین بیس لاکھ میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کرکے اوس کی اکر دیت بحسن ظن مان لینا مرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ مین تقلید کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اونسے صرف یہ بتلانا مقصود تہا کہ اگر عقل کو جولانی دیجائے تو حکمت قدیمہ اور جدیدہ مین تقریباً کوئی ایسا مسئلہ ہوگا جس مین عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ کی تدقیقات فلسفہ کو درہم وبرہم نکردے باوجودیکہ ہمنے مباحث مذکورہ مین بحسب استعداد اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر مین کوئی دقیقہ اپنی دانست مین اٹھا نہ رکھا اسپر بھی خود ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہین دلائل کے رد کا کام لیا جائے تو اوس سے بھی وہ ہرگز انکار نکریگی اور ہر موقع مین دخل درمعقولات کرکے اُن بنی بنائی دلیلون کو درہم وبرہم کردیگی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراق و امام و محقق طوسی و محقق دوانی

وصدر شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہین خوب جانتے ہین کہ ہر ہر موقع مین کیسے کیسے
پہلو عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے اونکا رد اور رد الرد
کیا جسکا سلسلہ ابتک جاری ہے پھر ایسی چیز پر کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست دکہائے
ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالی نے
آدمی کو اسواسطے دیا ہے کہ اوسکے ذریعہ سے وہ اپنے ضروری اغراض پورے کرے چنانچہ
اسی کی وجہ سے آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہانتک کہ درندون اور بڑے بڑے
قوی ہیکل جانورونکو اسکے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنے ہی نوع کو مسخر کر لیتا ہے
گویا انکو بھی عقل کا دام پھیلا کر شکار کر لیتا ہے۔ ہر چند اون مین بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدارج
عقل کے تحتانی درجہ والے بہ نسبت اپنے فوقانی درجہ کو درجہ حیوانیت مین آکر انکے شکار ہو جاتے
ہین جسکے ہزارہا نظیرین موجود ہین جو کتب تاریخ و اختلاف مذاہب سے ظاہر ہین۔
یہ امر پوشیدہ نہین کہ جس شخص کی طبیعت مین جو صفت غالب ہوتی ہے
اوسی کے مناسب وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہان تک کہ اوصاف رذیلہ مین
بھی وہ پورا کام دیتی ہے۔ مثلاً چور چوری کے ایسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہین
سوجتین اسی طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلا سوچتے ہین مثلاً جھوٹی نبوت و امامت وولایت
وغیرہ کے دعوی اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات اور خوابون وغیرہ
سے مدد لینی اظہر من الشمس ہین اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شمشیر ایک آلہ ہے جس سے
چاہو دشمن کو مار دو یا دوست کو یا خودکشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کریگی۔
اگر عقل سے انہین امور مین کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہین تو مضائقہ
نہ تہا اسلئے کہ ظاہری اغراض اون سے متعلق ہین خرابی یہ ہو رہی ہے کہ اوس سے

وہ کام لیا جاتا ہی جو اوسکے حاشیۂ خیال مین بھی نہین مثلاً الٰہیات اور دوسرے عوالم جو حواس خمسہ سے خارج ہین اس سے دریافت کئے جاتے ہین۔ ان امور کی دریافت اوس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے مادرزاد نابینا اور بہری سے الوان اور اصوات کی ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائین۔ اگر عقل الٰہیات وغیرہ کیلئے کافی ہوتی تو حق تعالےٰ انبیا کو کیون مبعوث فرماتا۔

اس مقام مین ہمارا روئے سخن اون لوگونکی طرف نہین جنکو الٰہیات اور نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش اون حضرات کی خدمت مین ہے جنکو اسلام کا دعوی ہے۔ ہم خیرخواہانہ اون سے ضرور کہین گے کہ عقل کا جب یہہ حال ہو کہ جو جی چاہے اوس سے وہ کام لے سکتے ہین تو ایسی چیز پر بہروسا کرکے خدا اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اوسکی اجازت پر موقوف رکہنا اور جس بات کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اوس مین تاویلین کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے روبرو جانا ہوگا اور اوسوقت کہا جائیگا کہ تمنے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹہرائے اور اونکی مخالفت کی اور ہمنے قرآن مین صاف سنا دیا تہا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت برا ہوگا اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ مین پڑے رہو تو اسکا کیا جواب دیا جائے گا۔

عقلمند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے تو وہان کی آسایش چند روزہ کے لئے پہلے ہی سے فکر کرلے پھر جہان ابد الاباد رہنا ہے اوس سے بالکلیہ غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث

ہون کسقدر عقل سلیم کے خلاف ہے۔

اب مین اپنی تقریر کو اس دعا پر ختم کرتا ہون کہ خدائے تعالی ہم مسلمانونکو ایسی عقل سلیم عطا فرماوے کہ اوس سے خدا تعالی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی حاصل کرین اور اوسکے سچے دین کی تائید کرکے دونون جہان مین مستحق تحسین و ثواب ہون آمین یارب العالمین۔

قطعۂ تاریخ از نتایج طبع والا جناب مولوی محمد مظفر الدین صاحب المتخلص بہ معلیٰ دام فیوضہ

بیان یہ عقل فزا سود مند اہل خرد	ہے پند نیک فسانہ کے ضمن مین گویا
سن اسکے طبع کا بیساختہ معلیٰ نے	ہے باب سرہدایت کتاب عقل کہا

ولہ ایضاً

یہ کلام سود مند اہل عقل	پند باطن مین بظاہر نقل ہے
کہہ معلیٰ سال فصلی طبع کا	یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعۂ تاریخ از نتایج طبع رزین جناب مولوی عبد المعبود صاحب المتخلص بہ معین کہ از ہر مصراعش تاریخ می برآید

چون بغشا ند ہر نبدی انوار	زر انوار در کتاب العقل
اے معین باز بر کشا د خدا	باب اسرار بر کتاب العقل

ناظرین کی خدمتمین التماس ہے
کہ ملاحظہ کے پیشتر غلطنامہ ہذا سے اس کتاب کو صحیح فرمالین

غلطنامہ کتاب العقل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۹	سنے	سننے	۱۹	۱۴	معرفتہ	معرفت
"	"	مگرچونکہ	مگر	۲۲	۸	مبدائر	مبدأ
۴	۵	اُنزِلَ	اَنزلَ	۲۵	۲	چانہ	چاند
"	۱۰	مخالف	مخالف عقل	"	۱۲	قارالذات ہی	قارالذات بھی
۸	۸	مدعی علیہ کے	مدعی علیہ سے	۲۸	۱۲	فی النبوۃ	فی الثبوت
۹	۸	لغو ہویایگا	لغو ہوجائیگا	۲۹	۵	ادی	مادی
۱۲	۱۲	ولاھم	وھم لا	"	۱۴	لاتبناع	لاتمناع
۱۵	۱۲	اسوجبہ	اسیوجبہ	۲۹	۱۶	الصبرۃ الصفیرۃ	الصورۃ الصغیرۃ
۱۶	۱۶	جاتی	جاتی ہے	۳۰	۱۶	لشاع العین	لشعاع العین
۱۶	"	مخالف مخالف	مخالف	"	۱۸	من الصاعۃ	من الصناعۃ
۱۹	۱	معرفتہ	معرفت	۳۱	۱۴	حس طرح	جس طرح
۱۹	۲	معرفتہ	معرفت	"	۱۹	شعائین	شعاعین
"	۱۲	معرفتہ	معرفت	۳۳	۱۲	سامنے ہون	سامنے نہون

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۷	۱۹	گونہ	گنے	۵۸	۱	موٹی	ایک انچ موٹی
۴۰	۴	رکھین	رکھین تو	؍؍	۴	سمجھ آگئی	سمجھ مین آگئی
۴۰	۵	ہوتی ہوتی	ہوتی	؍؍	۱۷	نسبت	نشیب
؍؍	۶	انگوٹھی	انگوٹھی کے	؍؍	۱۸	افراز	وفراز
؍؍	۷	ایک شبہ	ایک شبیہ	۶۰	۲	تبائن	بتاین
۴۱	۸	سلے جائین	مل جائین	۶۰	۱۴	منبط	منبسط اور محیط
۴۳	۵	تو وہ متوجہ	وہ متوجہ	؍؍	؍؍	انفام	انقام
؍؍	۱۱	اوس	آواز اوس	؍؍	۱۷	امیر غریب	امر غریب
۴۶	۹	متعلق تھین	متعلق نہین	۶۱	۶	خودبھی	خودہی
؍؍	۱۴	ہوکے	ہواکے	۶۲	۱۱	صورتین ہین	صوتین ہین
؍؍	۱۵	ہوا	بھی ہوا	؍؍	۱۱	جکا	جنکا
۵۰	۱۳	اکاد	اکادھ	۶۳	۹	جب کسی	جن کسی
۵۱	۱۷	ردی	روئی	۶۳	۱۱	خیر اسکو بھی جانے دیجیے	بہرا
۵۲	۷	کیٹرے	کیٹرے	؍؍	۱۴	مواقف ہین	شنوا موافق ہین
؍؍	۱۹	قوت	فوت	؍؍	۱۳	صامتہ	صامتہ
۵۴	۴	مماثلث	مماثلت	۶۴	۴	صوت	صموت
؍؍	۱۲	مسموع	مسموع بھی	؍؍	۱۱	ہوا	ہوا جو
۵۷	۸	اور یہ بھی دیکھیے فرمایا تاکہ	تاکہ	؍؍	۱۵	تفرق متوجہ	تفرق و متوجہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٦٥	۴	اپنی کے	اپنی کے	۸۱	۵	کرا سکتا	کر سکتا
٦٦	۱	اشیائین	اشیا مین	〃	۸	تیڑی	ٹہڑی
〃	۵	آخری	آخر	۸۳	۴	تبا سکتے	بنا سکتے
〃	〃	ہر	پہر	〃	۱۲	اسوجہ	اسیوجہ
〃	۱۹	وہ ہوا	وہ تو ہوا	۸۴	۱۴	اس	ان
٦۸	۱۵	ہرآن	کہ ہرآن	〃	۱۸	ذہن	اور ذہن
٦۹	۷	ہم	ہم بھی	۸۵	۱	نزدیک حکما	حکما کے نزدیک
〃	۹	کچھ	کچھہ	۸٦	۱۵	وجحم	والجحم
۷۰	۷	کس	کسی	۸۷	۵	جس	جس
〃	۱٦	اوسکا	کہ اوسکا	۹۴	۱	گیا	کیا
۷۴	۱۰	ذوات	ذوات	〃	۱۰	ستے	شے
〃	۱٦	صوتون	صورتون	۹۵	۱۴	محسوساب	محسوسات
۷٦	۴	صوت مین	صورتونمین	۹٦	۷	جس	حس
〃	۱۵	نہوگا	نہوگی	۹۷	۳	سب	اس صورتمین سب
۷۷	۴	انفعال	اگر انفعال	〃	۱۵	اپنے	اپنے ہی
〃	٦	کیف	کیفیت	۹۸	۳	حس	حس
۷۸	۱۲	بمسمع	بمُسمِع	〃	۷	اقلا	آقلا ۳۹۲ من کا
۷۹	۹	ذہن	ذہن مین	〃	۱۲	پہر اونکے	پہر اوسکے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۹۸	۱۴	ردی	روئی	۱۲۶	۱۶	ہی	ہی پر
۱۰۱	۱۶	ہوتین	نہوتین	۱۲۷	۱	کہدین	کہدینگے
۱۰۳	۱۶	اوچلے	اورچلے	″	″	تووہ	مگروہ
۱۰۴	۵	حیوانی	قوی حیوانی	″	۱۹	ہرتار	ہین تار
″	۷	دغیرہ	وغیرہ موقوف	۱۳۰	۱۰	موجو	موجود
″	۱۲	طے	سب طے	۱۳۲	۱۰	نہ ہو	ہو
″	۱۴	جانی	روحانی	″	۱۱	بالموجودیت	الموجودیت
۱۰۶	۴	بستے	اوسمین بستے	″	۱۶	معقولہ	مقولہ
۱۰۹	۴	میتیلاس	مینیلاس	۱۳۳	۱۲	اوسکو	اوسکی
۱۱۲	۶	پورس	یورش	″	۱۴	اوسکو	اوسکی
۱۱۳	۶	درات	ذرات	۱۳۴	۱۹	جوزائد	جوظاہرانائد
۱۱۳	۲۲	اسطواتین	اسطوانین	۱۳۵	۱۷	ہوا	ہو
۱۱۶	۵	زوابع	زوابغ	۱۳۷	۱	نبثی	نبتی
″	۱۷	وصول	اصول	″	۴	جنکا	جنکامنشا
۱۱۷	۹	پورش	یورش	″	۷	اورکو	اوراوسکو
۱۲۵	۹	اونکوہی	اونکوبھی	″	۹	حسن	حس
۱۲۶	۷	تحیلی	تحلیلی	″	۱۱	جباس	حساس
″	۱۵	ہے	ہے کہ	″	″	غرض	عرض

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۳۷	۱۷	ذونون	ذولون	۱۴۲	۱۸	وجودمین	ووجودمین
"	۱۸	مغتدی	مغتذی	۱۴۳	۱۰	ایجابی تو	ایجابی کاتو
۱۳۸	۵	ذہسی	ذہنی	"	۱۹	وجوب با	وجوب بالغیر
"	۸	بھی	ہی	۱۴۴	۱	کہ معقولات	کروہ معقولات
۱۳۹	۱	خوداوسکے	اوسکے	"	۱۶	تقرر درجہ	تقرر کا درجہ
"	۷	اکثراونکے	اونکے	۱۴۵	۱	وتقرر	تقرر
"	۸	کلی وجود	کلی کا وجود	"	۳	شخص نہین	متشخص نہین
"	۹	پروہ	پرتو وہ	"	۸	عدم بحث	عدم بحت
"	۱۱	مین حیث	من حیث	۱۴۶	۶	ماہیات	ماہیات
"	۱۲	مین ہی	مین بھی	"	۸	وہ جود	وہ وجود
۱۴۰	۳	ظاہر ہے	جس سے ظاہر ہے	"	۱۶	یتا ہے	پتا ہے
"	۶	اسلیے	اسلیے کہ	"	۱۸	عدم بحث	عدم بحت
"	۱۴	ہوتو	نہ ہوتو	۱۴۷	۲	عدم بحث	عدم بحث
۱۴۱	۱۸	کرہی کیا	ہی کردیا	۱۴۸	۶	ذہین مین	ذہن مین
۱۴۲	۲	اوثبوت	اورثبوت	"	۸	جواس	حواس
"	۸	کسی	کہ کسی	۱۴۹	۵	متال	مثال
"	۱۳	درجہ کا	درجہ کا ہو	"	"	کے	کے طرف
"	"	بعدہو	بعد ہوگا	۱۵۰	۱۲	مغروض	مفروض

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۵۱	۱	سے کے	سے کہ	۱۵۹	۱۳	اتصاف	اتصاف ہے
۱۵۲	۱۰	باقی کے	باقی	۱۶۱	۵	ہین	ہین کہ
"	۱۲	یا اجزار	اجزار	۱۶۲	۷	اورصورت	صورت
۱۵۳	۹	موجود	موجودہ	۱۶۳	۸	امکان ہوگی	امکان ہوگا
"	۱۴	متکثر ہین	متکثر ہے	"	۱۲	بالتبع ہو	بالتبع ہون
"	۱۶	لازم ہے	لازم ہی	"	۱۴	نہین ہوگا	ہی مین ہوگا
"	۱۷	صرف	طرف	۱۶۴	۹	جیسا	جیساکہ
۱۵۴	۱۷	اتر ہے	اثر ہے	"	۱۰	مبنی	جومبنی
۱۵۵	۷	معنی ابطی	معنی رابطی	"	۱۸	تقرو	تقرر
"	۹	اسلئے	اسلئے کہ	۱۶۶	۴	عرض	عرضی
"	۱۵	وہودین	وجودین	"	۶	جودپر	وجودپر
"	۱۹	شزاع	انتزاع	۱۶۷	۱۴	اورکاتب	اوکاتب
۱۵۶	۱۷	موجودہوگی	موجودہ ہوگی	۱۶۸	۱۵	خولص	خواص
۱۵۸	۵	ہوا	ہواکہ	"	۱۹	بہ ظاہر	بظاہر
"	۱۲	نہ ہو	ہو	۱۶۹	۲	ہور	ہورہا
"	۱۶	کسی طرف مین	کسی ظرف مین	۱۷۱	۱۳	ہوا ہے	ہوا
۱۵۹	۴	کیطرف	کیظرف	۱۷۴	"	برآمد	سرآمد
"	۸	وجوداتصاف	وجودواتصاف	۱۷۵	۲	ہوا	ہو

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۵	۷	نہو نہین	نہین	۱۸۸	۷	شرف	اشرف
〃	۱۵	ہی نہین	بھی نہین	〃	۱۱	وجودات	موجودات
۱۷۶	۱	نہین	ہین	〃	۱۷	عدم اولویۃ	عدم الاولویۃ
۱۷۸	۶	بہ نفسہ	بنفسہ	۱۹۰	۲	فصول سے	فصول سے بھی
〃	۱۸	ذات وجود	ذات موجود	〃	۱۵	آیا ہے	آتا ہے
۱۷۹	۱۱	موجود پر	وجود پر	〃	۱۶	اوجب	اور جب
۱۸۱	۱۲	موجود	وجود	〃	۱۹	کہتے ہین	کہنے مین
〃	۱۳	موجود کے	موجودہ کے	۱۹۱	۲	باقی	ہاتی
۱۸۲	۲	سم ابیض	جسم ابیض	〃	۵	بااشتراک	باشتراک
〃	۵	حیث ہین	حیث ہی ہین	〃	۱۰	منشاء	منشا
〃	۱۹	منتہی نہین	منتہی ہے	۱۹۱	۱۴	مصرق	مفرق
〃	〃	وجوجو	وجود جو	۱۹۲	۲	مفہوم	مقوم
۱۸۳	۵	ہان ہو وہ	ہان وہ	۱۹۴	۱۳	معلوم	معلول
〃	۱۰	من الوجود	من الوجہ	〃	۱۴	معلول ہوا	بمعلوم ہوا
〃	۱۱	نفس	من نفس	۱۹۷	۱۹	ہتھنا	ہہنا
〃	۱۴	عن ذائہ	عن ذاتہ	۱۹۹	۱۴	کیا جائے	کہا جائے
〃	۱۵	لما بینہ من	لما بنیتہ عن	۲۰۱	۱۳	جنبتا	جنا
۱۸۵	۹	حاضر	حاصر	۲۰۲	۴	سبہا	سبھاگ
۱۸۶	۱۲	رلیل	دلیل				

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢٠٢	٦	توعا	نوعًا	٢٢٨	٨	شہراب	سراب
"	١٢	وجود	وجوه	"	١٤	کوخود	خود کو
٢٠٣	١	وجودبھی	وجودہی	٢٣٠	٢	دیکہا	دیکہنا
"	١٤	(٣)	(٢)	٢٣١	٧	پہرتاہے	پڑتاہے
٢٠٤	٢	کہتے ہین	کہنے ہین	"	١٢	کہینچتا	کہینچتا
٢٠٥	٨	اوہون	اونہون	٢٣٢	٢	وہ چیز	وہ خبر
"	١٩	عدم صدور	وعدم صدور	٢٣٥	١	شبیہ	شبہ
٢١٢	١٦	اگر	اوراگر	"	٤	اچہے	یہ اچہے
٢١٣	٣	موجب ہوتا	موجب ہونا	"	١٥	ندائے تعالے	خدائے تعالے
٢١٤	٩	مفید	مقید	"	١٧	بارا	بارہا
٢١٦	٨	بداوم	بدوام	٢٣٦	٢	نہ ہوا	نہ ہو
٢١٧	٩	نہ ہوتو	نہ ہون تو	"	١٠	پہرنے	بہرنے
٢١٨	٥	بالشرائط	یابشرائط	"	١٦	ہوگا	نہوگا
٢٢١	٦	ہوتو	نہوتو	"	١٨	منطعہ بر	منطقہ
٢٢٢	١٠	ترجیح	ترجح	٢٣٧	١	پہرنے	بہرنے
٢٢٧	١	خارج ہین	خارج مین	"	٢	حق جن	جن
"	٦	تصویرین	تصویرین ہین	"	١٤	ہے	ہے آوے
"	٩	اوراوریہ	اوریہ	٢٤٠	٧	بہٹ	بہت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۴۱	۴	پینا	اپنا	۲۵۷	۱۶	منع	منبع
"	۸	سے	جب	"	۱۷	تبجئے	دیکھئے
"	۱۱	کمرزور	کمزور	۲۵۸	۱۰	حس تدر	جس قدر
۲۴۲	۱	کی س	کئے من	۲۵۹	۱۹	کہال	کمال
۲۴۵	۴	اس وجہ	اسی وجہ	۲۶۰	۱۰	سمندرو	سمندرون
۲۴۶	۲	نہین ہوسکتا	نہوسکتا	۲۶۱	۱۷	بہرئی	بہری
"	۹	ہے	ہے تو	۲۶۲	۴	ہوتاہے	ہوناہے
۲۴۸	۸	جائزہے	جائزہین	"	۱۲	رستالہ	رسالہ
۲۵۰	۴	پانی حد	پانی	۲۶۳	۸	حراکت	حرکت
"	۱۶	ایسابھی	ایساہی	۲۶۴	۳	تو	نو
"	۱۶	سورخون	سوراخون	"	۹	خوتی	خوشی
۲۵۲	۱۴	عقیدات	عقیدت	"	۱۳	توجہ تھی	توجہ تھی کہ
۲۵۳	۸	ہوتا	ہوتا ہے	"	۱۴	کرنے	کرتے
"	۹	بوجا	بوجہا	"	۱۸	یوازم	لوازم
۲۵۴	۱	سی ہی	ہی	"	۱۹	جزو	جزو
۲۵۶	۴	ہتیلیون	جو ہتیلیون	۲۶۵	۱۱	تاگہ	تاکہ
"	۵	بہرہونا	پرہوتا	"	۱۴	حکما	حکمائے
۲۵۷	۵	زمین	زمین کو	۲۶۶	۱	فروقرب	قرب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۶۶	۱۱	سےلئے	لئے بھی
″	۱۵	دن	اون
۲۶۷	۱۶	مین الاثبات	بین الاثبات
۲۶۸	۳	کے ان	کہ ان
۲۶۹	۹	کیونکہ دور	دور
۲۷۰	۴	جاتاہے	جاناہے
″	۱۵	یور	اور
″	۱۹	زیادہ ہین	ہین
۲۷۱	۷	نہ کرین	کرین
۲۷۲	۱	آنزادین	آزادین
″	۲	تہامٹی	تہامتے
″	″	بتائی	بنائی
″	۳	بھی	ہی
″	۱۱	لڑونکی	لڑکونکی
″	۱۸	او	اور
۲۷۳	۱۰	کسی	نہ کسی
″	۱۹	خدے تعالی	خدائے تعالی
۲۷۵	۱	عالم مین	عالم سے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۷۶	۱	روز	چارروز
۲۸۰	۱۵	دوری	دوری ہے
۲۸۱	۱۶	طغبانی	طغیانی
۲۸۲	۱	اینی	اپنی
″	۴	اینی	اپنی
″	۹	کہنچ	کہینچ
۲۸۳	۶	کہنچتاہے	کہینچتاہے
۲۸۴	۱۶	العباد	ابعاد
۲۸۵	۱۱	بلانے	بتلانے
″	۱۷	معلوم ابھی	ابھی
۲۸۶	۱۲	قابل	قائل
۲۸۹	۱۷	پہنکے	پہینکین
۲۹۱	۱۷	کیونکر	کشش پر کیونکر
۲۹۲	۱۹	لرہے	لوہے
۲۹۴	۵	اوسی	اسی
″	۱۲	سس	سن
″	۱۹	ربانی	زبانی
۲۹۶	۲	جسم	قسم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۹۷	۳	مگرٹ گو	گو
۲۹۸	۸	جسات منکر	جسامت کو
۲۹۹	۶	افتیار	اعتبار
۳۰۰	۱۵	قابون	قابو
۳۰۱	۱۱	اغتباس	احتباس
۳۰۲	۱۱	تواوسکو	اوسکو
۳۰۳	۱۵	محتبہ	محتبسہ
〃	۱۷	مین	هین
۳۰۴	۱۲	سمس	شمس
۳۰۶	۱	چہڑنے	چڑہنے
۳۰۷	۱۳	زمین کس	کس
۳۰۸	۶	اوس	اور
۳۱۱	۳	منقطہ	منطقہ
〃	۶	منقطہ	منطقہ
〃	۱۹	بعد	بعدہ
۳۱۳	۴	بذاتہ	بداہتہ
۳۱۴	۸	ملک	یہ ملک
۳۱۵	۲	ہوتی	ہو
〃	۱۲	استوار	استوا
〃	۱۴	〃	〃
〃	۱۷	اوسے	اوس سے
〃	۱۹	استوار	استوا
۳۱۶	۴	〃	〃
۳۱۹	۱۱	تقریر پر	تقدیر پر
〃	۱۴	ڈوبي	ڈوبی
۳۲۰	۱۳	فرض	غرض
۳۲۱	۷	مرے	تیرے
۳۲۳	۱۸	رہتا ہے	رہنا ہے
۳۲۴	۱۹	ناز	باز

تمت

اعلان

اہل اسلام کو بشارت ہے کہ کتاب انوار احمدیہ مولفہ مصنف ہذا
ہمارے مطبع مین موجود ہے۔ اس کتاب مین نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کے فضائل اور درود شریف کے تفصیلی فوائد اور صحابہ وغیرہ
اکابردین کے وہ آداب جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہین
اور بعض ضرور مباحث جسمین آجکل اختلاف ہو رہا ہے معتبر
کتابون سے مدلل بدلائل عقلیہ ونقلیہ لکھے ہین۔ اگر اہل اسلام
خصوصاً اہل سنت وجماعت اس کتاب کو دیکھین تو معلوم ہوگا
کہ اس زمانہ مین اس کتاب کی کسقدر ضرورت ہے افادہ عام کے
لحاظ سے قیمت بھی اسکی بہت کم یعنے صرف ایکروپیہ رکھی گئی ہے فقط

المعلن کمترین حاجی محمد عبدالرحمن مہتمم مطبع